This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

d00091980X

Der

heilige Auguſtinus

dargeſtellt von

C. Bindemann,

Licentiaten und außerordentlichem Profeſſor der Theologie und Unterbibliothekar an der Univerſität zu Greifswald.

Erſter Band.

Das Leben des Auguſtinus bis zu ſeiner Taufe, oder bis zum Schluſſe des geſchichtlichen Theils der Confeſſionen.

Ad perennis vitae fontem mens sitivit arida,
Claustra carnis praesto fraugi clausa quaerit anima,
Gliscit, ambit, eluctatur exsul frui patria.
Dum pressuris ac aerumnis se gemit obnoxiam,
Quam amisit, cum deliquit, contemplatur gloriam,
Praesens malum auget boni perditi memoriam.

Berlin,
Verlag von Hermann Schultze.
1844.

110. c. 279.

Schon lange, verehrteſter Lehrer, war es mein Wunſch, Ihnen durch Darbringung einer theologiſch-wiſſenſchaftlichen Leiſtung zu bethätigen, daß Ihre Worte, welche ich einſt als Ihr Schüler vernahm, als ein dankbar gepflegtes Beſitzthum in mir fortleben. Möchte nun das Buch, das ich Ihnen jetzt zu widmen wage, nicht ganz Ihrer Billigung entbehren. Zwar der vorleuchtende Meiſter der Kirchengeſchichtsſchreibung wird auch am meiſten die Mängel dieſer Arbeit erkennen, aber dennoch überreiche ich Ihnen dieſelbe mit Vertrauen, weil ich weiß, mit welcher aufmunternden Nachſicht Sie ein von ernſter Geſinnung nicht verlaſſenes

Streben beurtheilen. Möge Gott Ihr ſegensvolles Wirken, theuerſter Lehrer, uns noch lange erhalten! Dieſes iſt der innigſte Wunſch Ihres mit dankbarſter Liebe Ihnen ergebenen Schülers

Greifswald den 17. Juni 1844.

Carl Bindemann.

welcher ſich die kirchenhiſtoriſche Forſchung nicht nur mit neudurchdringender Kraft über das ganze Gebiet der Kirchengeſchichte verbreitet, ſondern auch mit vieler Liebe einzelnen kirchengeſchichtlichen Aufgaben, unter dieſen namentlich den Darſtellungen hervorragender Kirchenlehrer zugewandt hat, darf eine Monographie über den Auguſtinus nicht fehlen. Aber freilich iſt es auch eine große Aufgabe, ein genau ausgeführtes Bild von ihm zu entwerfen; dennoch habe ich es bei dem innerlichen Antriebe hoher Bewunderung für den großen Kirchenlehrer gewagt, mich dieſem Unternehmen nach Kräften hinzugeben.

Der Band, welchen ich zuerſt der Oeffentlichkeit übergebe, umfaßt den denkwürdigen Lebensabſchnitt, welchen Auguſtinus ſelbſt in ſeinen Confeſſionen entwickelt hat, die Zeit ſeiner Verirrungen und inneren Kämpfe, aber auch den Abſchluß derſelben, einen großartigen Commentar zu den Worten des Apoſtels Paulus, daß Gott Alles beſchloſſen habe unter den Unglauben, auf daß Er ſich Aller erbarme. Den Schluß dieſer Periode bezeichnet die Taufe des Auguſtinus und der Tod ſeiner Mutter, von welcher man ſagen kann, daß ſie ihren Sohn nicht allein für das leibliche, ſondern auch für das geiſtige Leben reifgetragen habe. Im Ganzen habe ich dieſe Monographie auf drei Bände berechnet; die beiden übrigen Bände hoffe ich nacheinander in nicht fernen Zeitabſtänden herausgeben zu können. Sollte der Anſchlag der noch rückſtändigen Abtheilung auf zwei Bände bei Vergleichung der in dieſem erſten Bande ſchon behandelten Schriften mit den noch zu behandelnden Schriften des Auguſtinus zu niedrig erſcheinen, ſo mache

ich darauf aufmerksam, daß ein bedeutender Theil dieser letztern Schriften, z. B. die Homilieen, die exegetischen Werke, und die Briefe, ihrer Natur nach eine gedrängtere Bearbeitung erfordern, als jene ersten Schriften, welche fast alle Zug für Zug mit der Lebensentwickelung des Augustinus verschmolzen sind.

Für die Ausarbeitung bot sich mir ein zwiefacher Plan an, entweder das Gesammtbild des Augustinus durch eine gesonderte Darstellung seines Lebens und seiner Lehre zur Anschauung zu bringen, oder seine Schriften genetisch aufzufassen und auf diese Weise ihren Inhalt der Entwickelung seines Lebens einzuverleiben. Die erstere Methode ist gewiß oft in dem Falle die naturgemäßeste, wenn die Darstellung des Lebens ein untergeordnetes Moment ist, oder doch füglich von der Erörterung der Schriften getrennt werden kann. Aber bei Augustinus stehen Leben und Lehre in dem verbundensten Zusammenhange. Dieses erhellt schon an seinen frühsten Schriften und würde sich bei seinen spätern polemischen Schriften vielfach bemerkbar machen. Deshalb glaubte ich die zweite Darstellungsweise wählen zu müssen. Allerdings bringt diese die Gefahr des Chaotischen mit sich, indessen kann hier doch eine umsichtige Behandlung nebst einem vollständigen Register, das ich abschließlich beizufügen gedenke, Abhülfe gewähren, während die Mängel der ersteren Darstellungsform: entweder Dürftigkeit der Lebensdarstellung oder schleppende Wiederholungen, auf keine Weise beseitigt werden könnten.

Das Recht der Dankbarkeit verstattet es mir, zwei hochverehrte Gönner zu nennen, welche auf die gegenwär-

tige Erſcheinung dieſes Bandes großen Einfluß gehabt haben, Herrn Profeſſor Dr. Schömann, deſſen gütigem Wohlwollen ich während der Zeit der Ausarbeitung dieſes Bandes eine ſolche Stellung zu der hieſigen Univerſitäts-Bibliothek verdankte, welche mir die umfaſſendſte Benutzung derſelben darbot, und Herrn Profeſſor Dr. Rheinwald, der mit entgegenkommender Güte den Verlag dieſer litterariſchen Unternehmung vermittelt hat. Möchten beide hochverehrte Männer dieſen Ausdruck meiner ehrerbietigſten Dankbarkeit wohlwollend genehmigen.

Greifswald den 17. Juni 1844.

Der Verfaſſer.

Inhaltsverzeichniß
zum erſten Bande.

Erſtes Capitel. Die Kindheits- und Jugendgeſchichte des Auguſtinus bis zu ſeinem Uebertritte zum Manichäismus in Carthago . . . . . Seite 1—37.

Zweites Capitel. Die Manichäer . . . . . „ 37—91.

Drittes Capitel. Der Uebertritt des Auguſtinus zum Manichäismus in Carthago, nochmaliger Blick auf ſeine Studien daſelbſt, ſeine Heimkehr nach Thagaſte, ſein Leben in ſeiner Vaterſtadt als Lehrer der Rhetorik und ſeine Rückkehr nach Carthago . . . . . „ 91—122.

Viertes Capitel. Auguſtinus als Rhetor zu Carthago. Sein Verhältniß und ſich ausbildender Gegenſatz zum Manichäismus bis auf ſeine Zuſammenkunft mit dem Biſchof Fauſtus von Mileve . . . . . „ 122—169.

Fünftes Capitel. Auguſtinus in Unterredung mit dem Fauſtus, ſein nunmehriger Standpunkt zum Manichäismus und ſeine Reiſe nach Rom . . . . . „ 169—177.

Sechstes Capitel. Auguſtinus in Rom, ſeine Hinwendung zur akademiſchen Philoſophie, ſein Leben in Mailand bis zu ſeinem Rücktritte unter die Katechumenen der Kirche . . . . . „ 177—215.

Siebentes Capitel. Die Kirche . . . . . „ 215—221.

Achtes Capitel. Ferneres Leben und innere Kämpfe des Auguſtinus in Mailand bis zur Einwirkung des Platonismus . . . . . „ 221—255.

Neuntes Capitel. Einwirkung der platoniſchen Philoſophie auf Auguſtinus, ſein Leben in Mailand ſeit der Anregung durch den Platonismus bis nach ſeiner Bekehrung „ 255—282.

Zehntes Capitel. Auguſtinus begiebt ſich nach der Villa Caſſiciacum, ſein dortiges Leben, ſeine Schriften contra Academicos und de beata vita . . . . . S. 282—318.

Elftes Capitel. Fernerer Aufenthalt des Auguſtinus zu Caſſiciacum, die Bücher de ordine, die Soliloquien und die Briefe an den Nebridius . . . . . „ 319—343.

Zwölftes Capitel. Die Rückkehr des Auguſtinus nach Mailand, ſeine Schrift de immortalitate animae, ſeine Taufe, ſeine Heimreiſe nach Afrika, Monnica's Tod . . „ 344—360.

Erſtes Capitel.

Die Kindheits- und Jugendgeſchichte des Auguſtinus bis zu ſeinem Uebertritte zum Manichäismus in Carthago.

Die Eltern des Auguſtinus.

Aurelius Auguſtinus wurde am 13. November (1) des Jahres 353 (2) zu Thagaſte, einer Municipalſtadt in dem fruchtbaren Numidien (3) geboren. Seine Eltern hießen Patricius und Monnica. Er entſtammte weder einem unangeſehenen noch einem

(1) De vita beata §. 6: Idibus Novembris mihi natalis dies erat. St. Augustini Opera, stud. monachorum ordinis S. Benedicti e congreg. S. Mauri, Parisiis 1679 et seqq. Tom I, p. 300.

(2) Dieſes Geburtsjahr läßt ſich beſtimmen aus dem Berichte des Poſſidius, daß Auguſtinus 76 Jahre gelebt habe (Possidii Calamensis episcopi vita S. Augustini in S. Aug. Opp. Tom. X, App. p. 279), in Vergleich damit, daß nach der Chronik Prospers von Aquitanien der Tod des Auguſtinus am 28. Auguſt des Jahres 430 erfolgt iſt (Canisii Lectiones antiquae, Tom. I, p. 301). Auf das Jahr 430 als das Todesjahr des Auguſtinus führt auch die Zeitbeſtimmung für den Uebergang der Vandalen nach Afrika, welcher gemäß der Chronik des Idatius von Aquae Flaviae in den Mai des Jahres 429 geſetzt wird. Im folgenden Jahre wurde Hippo belagert und im dritten Monate der Belagerung (Possidii vita etc. p. 278) ward Auguſtinus dem kummerſchweren Anblicke der ihn umgebenden Verheerungen durch den Tod entriſſen. Papencordt, Geſchichte der Vandaliſchen Herrſchaft in Afrika, S. 63.

(3) Opp. Tom. V, p. 276.

unbemittelten Hauſe jenes Municipiums. Sein Vater gehörte zum Stande der Decurionen (1), war alſo Mitglied des Stadtrathes von Thagaſte (2) und beſaß Aecker, Wein- und Obſtpflanzungen (3). Ueberhaupt beruhte das Decurionat auf ſtädtiſchem Grundbeſitze. Es war ſogar Auguſtinus mit der damals vornehmſten und reichſten Familie ſeiner Vaterſtadt in entferntem Grade blutsverwandt, mit dem Hauſe des noch öfter zu erwähnenden Romanianus (4).

Patricius (5) blieb bis kurz vor ſeinem Ende im Heidenthum, wahrſcheinlich mehr aus Gewohnheit, als weil er noch mit inniger Ueberzeugung der alten Götterverehrung angehangen hätte. Denn ſonſt würde er wohl dem Streben ſeiner frommen chriſtlichen Gattin, welche ihr Haus für ihren Glauben auf das Sehnlichſte zu gewinnen ſuchte, ſich mit Strenge widerſetzt haben. Wir ſehen wohl an ſeinem Verhalten ein Beiſpiel von einer oftmaligen Erſcheinung in jener Zeit des hinſterbenden Heidenthums, daß bei Vielen das Gefühl für den herkömmlichen Götterdienſt abgeſtumpft war und ſie, während das Wort der chriſt-

(1) Possidii vita S. Augustini, p. 258.

(2) Die Decurionen laſſen ſich im Allgemeinen als die obrigkeitliche Klaſſe unter den Bewohnern der Römiſchen Provinzialſtädte bezeichnen. Cod. Theodosian. Lib. XII. Walter, Geſchichte des Röm. Rechts bis auf Juſtinian, S. 388.

(3) Possidius, p. 259. Confess. Lib. II, c. 4.

(4) Licentius, der Sohn des Romanianus, ſpäter ebenfalls genauer zu erwähnen, ſagt in einem Gedichte an den Auguſtinus:

Sed nos praetereo, quod ab una exsurgimus urbe,
Quod domus una tulit, quod sanguine tangimur uno (Opp. Tom. II, p. 41.)

Dagegen in der Erwiederung des Paulinus von Nola die Worte: (Opp. Tom. II, p. 61)

Frater Alypius est Augustinusque magister,
Sanguinis hic consors, hic sator ingenii.
Tanto fratre vales et praeceptore, Licenti,
Et dubitas pennis talibus astra sequi.

(5) Zu der folgenden Charakteriſtik des Patricius und der Monnica ſind beſonders dieſe Stellen der Confeſſionen zu vergleichen: Lib. II, c. 3; Lib. IX, c. 8, 9 u. 13; Lib. I, c. 11; Lib. III, c. 4; Lib. V, c. 9.

lichen Wahrheit sich ihnen noch nicht enträthselt hatte, fast mit Gleichgültigkeit seinem Vordringen und dem Zerfallen der alten Tempel zuschauten.

Der Vater des Augustinus war ein Mann, welcher mit Schattenseiten des Charakters lobenswerthe Eigenschaften vereinigte. Er hatte einerseits ein heftiges, aufbrausendes Gemüth, auch hielt er die eheliche Keuschheit nicht ganz unverletzt, dabei aber war ihm, wenn sich die Aufwallung seines Zorns gesenkt hatte, ein hoher Grad von Herzensgüte eigen und er bewies sich im Ganzen als einen wackern Hausvater, liebreich und fürsorgend gegen sein Weib und seine Kinder. Der Geist des Christenthums, welcher lebendiger als durch Worte aus dem Wandel seiner Gattin zu ihm sprach, äußerte endlich auch auf ihn seine überwindende Macht, er beugte sich unter das Kreuz des Erlösers und die heilige von dort entströmende Liebe läuterte seine Fehler. Bald darauf, nachdem er den festen Entschluß, das Christenthum anzunehmen, gefaßt hatte, starb er.

Monnica gehört zu den seltensten Frauen, welche je die Kirche geziert haben. Geistig reichbegabt (1) war sie noch reicher geschmückt durch Frömmigkeit. Sie empfing als Tochter eines christlichen Hauses eine entsprechende Erziehung zu christlicher Sitte. Besonders erwähnte sie dankbar einer alten Dienerin, die schon ihren Vater getragen hatte und, in treuem Dienste für das Haus ergraut, von ihrer Herrschaft hochgehalten und verpflegt wurde. Monnicas Eltern übertrugen die Beaufsichtigung ihrer unerwachsenen Töchter der frommen und treuen Alten, und diese suchte mit der größten Sorgfalt durch Unterdrückung der scheinbar unbedeutendsten Fehler in ihren Pfleglin-

(1) De ord. Lib. II, §. 1; Opp. Tom. I, p. 329: Nobiscum erat etiam mater nostra, cujus ingenium atque in res divinas inflammatum animum cum antea convictu diuturno et diligenti consideratione perspexeram, tum vero in quadam disputatione non parvae rei (de beata vita) tanta mihi mens ejus apparuerat, ut nihil aptius verae philosophiae videretur.

gen dem Aufkommen verderblicher Neigungen vorzubeugen, durch Uebung der Zucht im Kleinen große Tugenden zu entwickeln. Auch hier darf wohl jene Erzählung mitgetheilt werden, welche Auguſtinus von ſeiner Mutter über die ſorgſame Pflegerin ihrer Kindheit gehört hatte und in ſeinen Confeſſionen aufbewahrte. Denn ſie giebt ein recht beſtimmtes Bild von der alten wachſamen Dienerin, die auch die Strenge des Gebotes durch Scherzworte, dieſe Würze eines harmloſen Alters, zu mildern und eben durch die Würze des Scherzes eine goldne Lebensregel der muntern Kindheit tief einzuprägen wußte. Uebler Gewohnheit vorbeugend, erzählt Auguſtinus, erlaubte ſie es den Töchtern ihrer Herrſchaft nicht, außer den Stunden, in welchen ſie am elterlichen Tiſche ſehr mäßig ernährt wurden, auch nur Waſſer zu trinken, wenn ſie gleich noch ſo großen Durſt hatten, indem ſie dieſes heilſame Wort hinzufügte: jetzt trinkt ihr Waſſer, weil ihr euch keinen Wein verſchaffen könnt; habt ihr aber erſt Männer bekommen und ſeid Herrinnen von Vorraths- und Weinkammern, ſo wird euch das Waſſer nicht mehr munden, aber die Angewöhnung, zu trinken, euch geblieben ſein.

Wenn man erfährt, daß eine chriſtliche Frau beſonders tief und innig von dem Chriſtenthum durchdrungen geweſen ſei, ſo iſt man zu der Vorausſetzung geneigt, daß ſie in einem ſehr ſtillen Gemüthe die Perle des Himmelreichs gehegt und ſchon ein ſolches Gemüth dem Erlöſer zur Heiligung entgegengebracht habe. Man ſtellt ſie ſich vor als eine Blume, die, vor dem irdiſchen Lichte faſt verſchloſſen, bei der Berührung des himmliſchen Lichtes ſtill ihren Kelch geöffnet und nun unverwandt an den Strahlen deſſelben gehangen habe. Bei der Monnica beſtätigt ſich dieſe Vorausſetzung nicht. Sie hatte einen heiter lebendigen und weiblich kräftigen Sinn, welcher das Treiben der Außenwelt wohl zu beachten pflegt und ihre Freude zu koſten nicht unempfänglich iſt, auch in dieſer Hinſicht die Mutter des Auguſtinus, deſſen Weſen überhaupt, ſo weit es bei männlicher Eigenthümlichkeit geſchehen kann, tief aus dem Weſen ſeiner

Mutter entſproſſen erſcheint. Selbſt noch in dem letzten Jahre ihres Lebens, nachdem ſo oft ihre Augen von Thränen gefüllt waren und ſie ſo oft zu der himmliſchen Heimath aufgeſchaut hatte, lernen wir ſie — was auf die bezeichnete Sinnesart zurückweiſt — als eine rüſtige Hausfrau kennen, plötzlich raſch in ihren Bewegungen, volksthümlich und kernig in ihren Reden, durch ein plötzlich hingeworfenes originelles Scherzwort die Männer, welche um ſie verſammelt waren, ihre beiden Söhne und deren Freunde zu lauter Fröhlichkeit anregend (1). Und ſo iſt auch die Erzählung bezeichnend, welche Auguſtinus — gleichfalls in den Confeſſionen — mittheilt, um aufmerkſam darauf zu machen, wie oft, was Menſchen übel meinten, von Gott zum Guten gewendet werde, die Erzählung: daß Monnica als heranwachſendes Mädchen täglich von ihren Eltern abgeſchickt ſei, um aus der Weinkufe zum Hausgebrauche Wein in das Lägel zu ſchöpfen; da habe ſie, bevor ſie den vollgeſchöpften Becher in das Lägel ausgegoſſen, zuerſt ein Weniges, aber täglich ein Weniges mehr abgeſchlürft und endlich faſt ſchon ganze Becher ausgetrunken, bis ihr eines Tages von der mit ihr gehenden Magd, als dieſe mit ihr in Zank gerathen, ihre Begierde nach Wein in einem Schimpfworte vorgeworfen ſei. Hierdurch aber ſei ſie plötzlich zur Beſinnung gekommen, habe ihren Fehler bereut und auf der Stelle abgelegt.

Aber auf dieſem lebensfriſchen Boden gewann das Saamenkorn des Chriſtenthums ein köſtliches Gedeihen, veredelte die

(1) Wir verweiſen auf die Erzählung von dem Aufenthalte des Auguſtinus in Caſſiciacum. Zum Beiſpiel auf folgende Erwähnungen: Contra Acad. Lib. II, c. 5: mater nostra ita nos trudere in prandium coepit, ut verba faciendi locus non esset; de beata vita §. 16: arrisi matri atque illa liberrime, quod minus habebant, quasi de suo cellario promendum imperans: jam dic nobis, inquit, et redde, qui sint isti Academici et quid sibi velint? Cui breviter cum exposuissem aperteque ita, ut nemo illorum ignarus abscederet: isti homines, inquit, caducarii sunt, et simul surrexit, ut abiret atque hic omnes laeti ac ridentes interposito fine discessimus.

Triebkraft, welche ohne ſeinen heiligenden Einfluß ſtarkes Unkraut hervorgebracht haben möchte, ihre Friſche in ſich erhaltend. Die größte Innigkeit des Glaubens mit ſeinem innerſten Lebenspunkte der Liebe zu Chriſto wurde Eigenthum des zarten Mädchens und ſchmückte ihren Wandel, beſonders nachdem ſie auch die Weihe der Taufe erhalten hatte. Denn es war damals in jener Gegend noch nicht Gebrauch, den Kindern alsbald nach der Geburt die Taufe zu ertheilen.

Nachdem Monnica zur jugendlichen Reife gelangt war, ward ſie dem Patricius vermählt. Als Hausfrau erhielt ſie Gelegenheit, den liebreichen Gehorſam und die Sorgfalt, welche ſie zuvor ihren Eltern bewieſen hatte, unter manchen Prüfungen zu bewähren. Patricius war, wie erwähnt, ein aufbrauſender, heftiger Mann, er verlangte in den häuslichen Angelegenheiten öfter, wenn ſeine Gattin aus beſter Ueberzeugung gehandelt hatte, gebieteriſch und mit plötzlich zorniger Aufwallung, daß ſeine abweichende Meinung ausgeführt werde. Monnica gehorchte ihm dann unbedingt, nicht einmal ein Wort ſetzte ſie dem Willen ihres Mannes entgegen; wenn aber ſein Zorn vorübergegangen war und wegen der ſtillen und augenblicklichen Unterwerfung ſeiner Gattin gewiß ein bereuendes Gefühl, ſie gekränkt zu haben, ihm hinterlaſſen hatte, dann erſah ſie den Zeitpunkt, ſich wegen ihrer Handlung zu rechtfertigen. Auch die Verletzungen der ehelichen Keuſchheit ertrug ſie von ihrem Manne ohne Klagen. Kräftiger, als ſie es durch Worte vermocht hätte, mahnte ſie ihn durch die Treue und Liebe ihres Wandels, und wenn ſie bei ſich ſelbſt über ihn ſich betrübte, ſo erhob ſich ihr Wunſch, die Sitten ihres Gatten von jenen einzelnen Flecken gereinigt zu ſehen, zu dem höheren Wunſche, daß ihm doch aus dem Glauben an Gott die Quelle der wahrhaften Heiligung zu Theil werden möge, das Gefühl ſelbſterlittenen Unrechts trat zurück vor der Bekümmerniß, daß Patricius noch nicht als ein Mitglied der Kirche zur Verherrlichung Gottes lebe.

Durch ihr still nachgebendes und ungeachtet der verschiedenen Kränkungen unverändert liebevolles Betragen, überhaupt durch die erhabene Anmuth, welche ein geheiligter christlicher Wandel ausstrahlt, erweckte und erhielt sie aber gegen sich in dem Patricius eine verehrungsvolle Liebe und begründete einen schönen häuslichen Frieden. Kein Tag ging den beiden Ehegatten in Uneinigkeit vorüber. Und endlich erreichte sie ja noch, was ihr sehnlichstes Verlangen gewesen war, daß sich Patricius in den Schooß der Kirche aufnehmen ließ.

Auch ihrer Schwiegermutter, mit welcher sie zusammenleben mußte, bewies sie unausgesetzte Freundlichkeit und Zuvorkommenheit. Diese Frau war Anfangs durch falsche Hinterbringungen schlechter Mägde gegen ihre Schwiegertochter gereizt, wurde aber endlich durch das stille Ertragen, die Sanftmuth und aufmerksame Liebe derselben so bewegt, daß sie ihrem Sohne voll Unwillen die Angeberinnen nannte und deren Bestrafung forderte, den gleichen Lohn aber einer jeden verhieß, die, um sich beliebt zu machen, ihrer Herrin etwas Böses nachreden werde. Fortan lebten beide Frauen in größter Eintracht zusammen.

Auch außer ihrem Hause suchte Monnica, so oft sich ihr Gelegenheit bot, den Frieden der Liebe, den sie in sich trug, zu verbreiten, am wenigsten hätte sie etwas benutzt, um Unfrieden anzustiften. Wenn zum Beispiele zwei ihrer Freundinnen, welche aber feind gegen einander waren, sich bei ihr, eine in Abwesenheit der andern, in viel Bitterkeiten gegen einander ausgelassen hatten, so entdeckte sie der Abwesenden hiervon nie das Geringste, sondern nur von solchem sprach sie, was jede zur Versöhnung stimmen konnte.

Ihr Hauswesen besorgte sie mit gewissenhafter Treue. Wir haben schon erwähnt, daß ihre Frömmigkeit ihr nicht für die Erfordernisse dieses Lebens den achtsamen Blick entzog und sie noch in ihrem letzten Jahre einer größern Wirthschaft rüstig vorstand; auch scheinen jene sie verläumdenden Mägde es an-

zudeuten, daß ſie auf Pünktlichkeit und Arbeitſamkeit mit Nachdruck hielt.

Ihre Kinder erzog ſie ſo, daß deren erwachendes Bewußtſein in Chriſtum aufwachte und den Strahlen der erlöſenden Liebe Chriſti zugewandt blieb. Irrten ſie aber in ihrem Leben von Gott ab, ſo waren ihre Schmerzen darüber gleichſam erneuerte Geburtswehen, bis daß ſie jene dem wahren Leben wiedergewonnen ſah. Zwar wurden ſie nach der Weiſe jener Zeit und Gegend nicht bereits in zarter Kindheit durch die Taufe in die chriſtliche Gemeinſchaft aufgenommen, aber früh ſchon unter diejenigen, die zur Vorbereitung auf die Taufweihe das Wort der chriſtlichen Wahrheit anhörten, mit dem Zeichen des Kreuzes geſegnet wurden und das geweihte Salz empfingen, das Symbol des Gotteswortes, von welchem ihre Seelen durchdrungen und gekräftigt werden ſollten. Dieſe Vorbereitung und Vorbedeutung dereinſtiger Kirchengemeinſchaft für ihre Kinder verlangte der Sinn der Monnica. Denn wie hätte ſie es ertragen können, daß diejenigen, welche ſie unter ihrem Herzen genährt hatte, fern geblieben wären von dem Reiche, durch welches ſie das Bewußtſein ihrer eignen Gemeinſchaft mit Gott in Chriſto bedingt fühlte.

Kirchliche Frömmigkeit war ihr unerläßlich. Unausgeſetzter Beſuch des Gottesdienſtes, Anhören und Leſen der heiligen Schrift, Opferdarbringungen zum Altar, Dienſterweiſungen gegen die Knechte Gottes, Allmoſenſpendungen und Gebet, dieſe Werke waren der nothwendige Athemzug ihres geiſtigen Daſeins. So wirkte ſie bis zu ihrem Ende, unter ſolchen Blüthen ihres Geiſtes blieb deſſen Forſchungskraft ihrer weiblichen Beſtimmung gemäß eine zuſammengefaltete Knospe, in ihr ſelbſt nur vorübergehend ſich öffnend (1), aber auf ihren Sohn Auguſtinus überpflanzt ſich bewundernswürdig ausbildend.

(1) Wir erinnern an die mitgetheilte Stelle: de ordine, lib. 2. §. 1., und verweiſen auf die Darſtellung von dem Leben des Auguſtinus in Caſſiciacum.

Monnica gebar dem Patricius mehrere Kinder (1). Wie viele aber und ob Auguſtinus unter ihnen vielleicht der Erſtgeborne geweſen, iſt nicht mehr zu beantworten. Nur von zwei Geſchwiſtern des Auguſtinus haben wir beſtimmte Kunde, von einem Bruder, Navigius (2), der in dem ſpätern Leben des Auguſtinus uns vorübergehend begegnet, und von einer Schweſter, von welcher Poſſidius erwähnt, daß ſie als Wittwe lange Zeit einem frommen Vereine chriſtlicher Frauen vorgeſtanden habe, vermuthlich in Hippo Regius, dem Biſchofsſitze ihres Bruders (3). Es iſt auch nicht wahrſcheinlich, daß, wenn überhaupt Auguſtinus noch mehrere Geſchwiſter hatte, dieſe ein höheres Lebensalter erreichten (4).

Selten iſt es uns vergönnt, wenn wir dem Lebenswege eines großen Mannes nachgehn, durch ſeine Entwickelung aus geſchichtlich-großen Zügen die Bewegungen des menſchlichen Herzens und die Leitungen Gottes uns entziffern wollen, ſchon aus ſeiner Kindheit eine recht beſtimmt ausgebildete Anſchauung von ihm mitzunehmen; obwohl wir gern bei ſeiner Kindheit verweilen möchten, um, was aus ſeiner ſpäteren Zeit uns erquickt, wie in Frühlingshauchen vorzuempfinden. Auch von der Kindheit des Auguſtinus läßt ſich aus einzelnen Andeutungen und Erzählungen ſo wie aus Rückſchlüſſen von ſeinem ſpätern Leben

(1) Confeſs. lib. IX. c. 9: nutrierat filios, toties eos parturiens, quoties a te deviare cernebat.

(2) De beata vita §. 6: erant autem in primis nostra mater, Navigius, frater meus etc.

(3) Possidii vita Augustini p, 275: feminarum intra domum ejus (nämlich des Auguſtinus zu Hippo) nulla unquam conversata est, nulla mansit, ne quidem germana soror, quae vidua Deo serviens multo tempore usque in diem obitus sui praeposita ancillarum Dei vixit.

(4) Denn es iſt doch zu vermuthen, daß ſonſt auch ihrer in den Werken des Auguſtinus oder von dem Poſſidius gedacht wäre. Poſſidius fährt nach der eben angeführten Stelle ſo fort: sed nec patrui sui filiae et fratris sui filiae, quae pariter Deo serviebant. Hätten damals noch andere Geſchwiſter des Auguſtinus gelebt, ſo würde Poſſidius wohl die hier erwähnte Schweſter und den Bruder genauer bezeichnet haben.

und seiner ausgebildeten Eigenthümlichkeit größtentheils nur ein allgemeines Bild entwerfen, wenig der bestimmten Anschauung darbieten.

Er hatte die köstlichste Geistesanlage empfangen, reich und kräftig, die Schönheit und den Schmerz der Erde tief in sich aufzunehmen, weiter zu leben und denkend zu durchdringen, mit dem innerlichsten Heimwehzuge nach Gott. Dieser Zug wurde ja auch durch seine Mutter stets genährt und erfüllte sich mit vorbedeutendem Gefühle. Denn wenn man zu dem Schlusse berechtigt ist, daß Menschen, welche nach vielen geistigen Kämpfen, an die frommen Erinnerungen ihrer Kindheit wieder anknüpfend, nun, soweit es den Pilgern auf Erden vergönnt ist, in Gott ausruhn, auch in den heißesten Wegestunden des kühlenden Anhauches aus dem Reiche des ewigen Friedens nicht entbehrend, daß diese schon in ihrer Kindheit von dem unsichtbaren Elemente der Ewigkeit, welches aber so viele Symbole des Sichtbaren hat, innig berührt wurden; dann muß auch in der kindlichen Seele des Augustinus oft der Morgenthau der göttlichen Liebe geglänzt haben, aus den Farben und Tönen und Gestaltungen der irdischen Schöpfung muß ihm, wenn auch in unbegriffenem Gefühle, die Herrlichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde und aus den Feiern der Kirche die ewige Feier in dem himmlischen Jerusalem viel sich angedeutet haben, unter seinen spätern großen Lebensverirrungen eine wehmüthig ihn zurückfordernde Stimme. Er sagt auch in seinen Confessionen, daß sein Herz schon mit der Muttermilch den Namen seines Erlösers eingesogen und tief aufgenommen habe und daß nichts, wenn es ohne diesen Namen gewesen sei, ihn ganz habe hinnehmen können (1). Gottes allgegenwärtige Liebe verkündigte

(1) Confess. Lib. III, c. 4: quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, Domine, hoc nomen Salvatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum praebiberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis literatum et expolitum et veridicum, non me totum rapiebat.

ſich in ſeinem unmündigen Geiſte, er rief mit Inbrunſt zu dem Allmächtigen in ſeinen kindiſchen Schmerzen (1).

Wie ſo ſchnell gemeiniglich verſchwindet jener reine himmliſche Hauch, der aus der ewigen Heimath herüberdringend alle Kräfte der menſchlichen Natur harmoniſch ſtimmt, weil er ſie in Gott bewegt. Faſt ſcheint er einem vorirdiſchen Daſein anzugehören, denn ſo wie das Bewußtſein ſich klar auf der Erde findet, iſt es auch ſchon von dem Entgegenſtreben ergriffen, die in der Erde wurzelnde Kraft ſucht ſich zu entmündigen und die Kette des Abirrens hat begonnen, aus welcher nur die lockende Stimme des guten Hirten zurückführen kann. So wogte auch früh in dem Auguſtinus eigenwillig die irdiſche Natur auf und auch hierüber verbreitete ſich bei ſpäterer Betrachtung das Bekenntniß ſeiner Buße. Mit reicher Lebensfülle tummelte er ſich in den Spielen des Knabenalters. Gern glänzte er im Spiel als der erſte und, um dieſe Eitelkeit zu befriedigen, bedachte er ſich auch nicht, ſeine Gefährten zu hintergehn. Wurde er entdeckt, ſo tobte er lieber, als daß er nachgab und ſuchte durch Ungeſtüm von ſich abzuwehren, was er zurückzuweiſen nicht vermochte. So gern er indeſſen ſein eignes Ueberliſten zu verhehlen ſuchte, ſo eifrig ſuchte er ſeine Geſpielen, wenn ſie das Gleiche thaten, deſſelben zu überführen. Oefter entwendete er etwas aus der Vorrathskammer und von dem Tiſche ſeiner Eltern und erhandelte ſich damit das Spielzeug anderer Knaben, aber auch aus eigner Genußluſt machte er Entwendungen (2). Ungeduldige Begierde trieb ihn, wenn ein öffentliches Schauſpiel zu ſehen war. Um jeden Preis ſuchte er zum Zuſchauen zu gelangen und die Bilder, welche er zurücktrug, ſeien es bewundernde Eindrücke außerordentlicher körperlicher Gymnaſtik oder

(1) Wir beziehen uns auf folgende Erwähnung der Confeſſionen Lib. I, c. 9: nam puer coepi rogare te auxilium et refugium meum et in tuam invocationem rumpebam nodos linguae meae et rogabam te parvus non parvo affectu, ne in schola vapularem.

(2) Confess. Lib. I, c. 9 u. 19.

ſceniſcher Darſtellungen geweſen, wirkten fort in ſeiner Phantaſie, reizten ihn, das Geſehene nachzuahmen und ſich in die Stelle des Bewunderten zu verſetzen (1). Er ſtreifte umher in den Gefilden bei Thagaſte, um der ſchöngefiederten, melodieenreichen Bevölkerung der Luft nachzuſtellen (2). Tief muß ihn auf dieſen Wanderungen die Schönheit und der Reichthum der Natur durchſtrömt haben, denn auch überhaupt mit ihren Lebensgeſtaltungen und Geſetzen erſcheint er in ſeinen Schriften vertraut und ſolche Kenntniß pflegt ja auf dem Boden einer frühen Empfänglichkeit für die Natur ausgebildet zu ſein. Ebenſo wird er gewiß ihre Lieblichkeit in ſich aufgenommen haben, wenn er bei den ländlichen Arbeiten, in den Reben- und Obſtpflanzungen und auf dem Felde ſeinen Eltern zur Hand ging. Denn auch mit den Werken des Landbebauers erſcheint er in ſeinen ſpäteren Jahren vertraut (3). Und ſollte da nicht aus der ſichtbaren Harmonie der Schöpfung das unſichtbare Wort des lebendigen Gottes, die Harmonie des ewigen Friedens, oft zu ihm geſprochen haben?

Bei ſeiner Lebenskräftigkeit, ſeinem Verlangen nach lebendiger Anſchauung und That waren ihm die dürren Unterweiſungen des erſten Schulunterrichtes ſehr zuwider. Das Lernen war ihm eine ſo unerträgliche Bedrückung, daß er häufig Eltern und Lehrer täuſchte, um nur ſeinem Hange zum Spielen und zum Anſchauen der Schauſpiele nachzugehen (4). Doch auch an Züchtigungen von der Hand des Lehrers fehlte es nicht. Dabei

---

(1) Confess. Lib. I, c. 19.

(2) Tom. I, p. 418, de quantitate animae, c. 21: cum ergo puer multo amplius itineris conficiebam sine defectu, cum aucupandi studio in ambulando exercerer, quam adolescens etc.

(3) Wir verweiſen auf den Aufenthalt des Auguſtinus in Caſſiciacum. Z. B. contra Acad. Lib. I, c. 5 (Opp. Tom. I, p. 256): diesque pene totus cum in rebus rusticis ordinandis, tum in recensione primi libri Virgilii peractus fuit.

(4) Confess. Lib. I, c. 19.

aber äußerte sich, obgleich in kindischem Unverstande, seine von seiner Mutter gepflegte fromme Gemüthsrichtung. Er betete, daß Gott ihn in der Schule keine Schläge möge erleiden lassen (1). Noch mehr drückt sich seine kindliche Frömmigkeit in diesem Zuge aus: Eines Tages wurde er plötzlich von so heftigen Magenkrämpfen ergriffen, daß er dem Tode nahe kam. Da forderte er innigst und mit großem Glauben getauft zu werden. Schon eilte die Mutter, das Nöthige veranstalten zu lassen, als er von dem Krankheitsanfalle wieder hergestellt ward. Nach dem Vorurtheile jener Zeit, daß die Taufe, die Reinigung von allen zuvor begangenen Sünden, nicht beschleunigt werden müsse, damit nicht bei der Gefahr neuer Verschuldung das kräftigste Mittel zur Versöhnung und Läuterung bereits verbraucht sei, wurde auch jetzt die Taufe an dem Augustinus wieder verschoben. Wehmüthig giebt er sich, als er dies in seinen Confessionen erzählt, der Betrachtung hin, wie viel besser es für ihn gewesen, vor wie manchen Verirrungen er geschützt sein möchte, wenn er damals durch die Taufe in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen, der bewahrenden Obhut dessen, der ihn gesund gemacht, feierlichst geweiht wäre (2).

Der Widerwille des Knaben gegen das Lernen verschwand größtentheils, als er die erste Unterrichtsstufe überwunden hatte und in die Disciplin der Grammatiker als Schüler eintrat. Diese hatten im Allgemeinen die Aufgabe der gegenwärtigen klassischen Philologie zum Gegenstande, die Entwickelung der klassischen Sprachwissenschaft auf dem Boden philologisch-historischer Auslegung der alten Dichter und Schriftsteller, ihr pädagogisches Ziel war, durch Bekanntmachung mit den Alten eine harmonische Geistesbildung zu vermitteln, Reinheit und Schönheit der Diction in der Poesie wie in der Prosa zu bewirken, auch Vorübungen der Beredsamkeit durch frei-nachahmende Vor-

(1) Nach der zuvor angeführten Stelle: Confess. Lib. I, c. 9.
(2) Confess. Lib. I, c. 11.

träge ausgewählter Stücke aus den Klaſſikern zu geben (1). Namentlich beſchäftigten ſie ſich in ihren Schulen gemäß der Altersſtufe, welche ſie vorzugsweiſe zu bilden hatten, mit der Erklärung der Dichter. Denn der Stufe des Knabenalters iſt ja die geiſtige Einwirkung am willkommenſten, welche concret-lebendige Geſtalten der Anſchauung darbietet, die Phantaſie in Schwingungen ſetzt und in dem Blüthenſchmuck der Bilder das junge, blühende Leben innig verwandt anſpricht. Auguſtinus gewann das Studium der klaſſiſch-römiſchen Litteratur ſehr lieb (2). Nicht ſo das Studium der griechiſchen Klaſſiker (3). Denn bei dieſen konnte er, indem er ſich mühſam zum Verſtändniß der Sprache durcharbeiten mußte, das ſonſt gewiß für ihn Anmuthsvolle ihres Inhaltes nur tropfenweiſe ausbeuten, dagegen die Werke der römiſchen Klaſſiker mit vollen Zügen trinken. Die Beſchäftigung mit der römiſchen Litteratur war ſeine große Freude, ſein Verlangen nach lebendiger Anſchauung empfing reiche Bilder, ſeine Phantaſie Nahrung, ihre ſchöpferiſche Kraft zu entfalten. Was er vielleicht ſchon in den öffentlichen Schauſpielen mit Luſt geſehn hatte, die Darſtellung alter Götter- und Heldenſagen, das wurde ſeiner innern Anſchauung und dem Weiterbewegen ſeiner Phantaſie ebenfalls in den römiſch-klaſſiſchen Dichterwerken vorgeführt. Virgils Heldenepos begeiſterte ihn. Er lebte und webte in des Teukriſchen Königs Abenteuern und Thaten und vergoß Thränen über den Tod der Dido (4).

Seine großen geiſtigen Anlagen blieben nicht unbeachtet, die Liebe, mit welcher er ſich an die lateiniſche Litteratur hingab, entbehrte in der Schule nicht des Lobes. So ward einmal von

---

(1) Sextus Empiricus adv. Grammaticos, ed. J. A. Fabricius Lips. 1718, p. 223 et seqq. S. August. de beata vita §. 31 (Opp. Tom. I, p. 310); idem de musica Lib. I, c. 1 (Opp. Tom. I, p. 433); Confess. Lib. I, c. 17.

(2) Confess. Lib. I, c. 13. (3) Confess. Lib. I, c. 14.

(4) Confess. Lib. I, c. 13.

dem Lehrer den Schülern die Aufgabe ertheilt, die zürnenden Worte der Juno, daß sie den Flüchtling aus Troja nicht von Italien abwehren könnte, den Virgilschen Versen in ungebundener Rede nachzubilden und mit entsprechendem Gebährdespiel vorzutragen. Und vor vielen Mitschülern empfing Augustinus den Preis der gelungensten Ausführung. So sehr hatte er im Geiste des Dichters seine Rede nachgebildet und so treu drückte seine Darstellung alle Leidenschaft der Worte aus. Man sprach von ihm als von einem hoffnungsvollen Knaben (1). Aber freilich lag bei der damaligen Schulbildung, welche noch wohl größerntheils von Männern geleitet wurde, die außerhalb des Christenthums standen, die Gefahr nahe, daß eine einseitig ästhetisch-antike und selbstgefällige Richtung entwickelt werde, zum Nachtheil für die heilige Schönheit des Evangeliums, deren Princip der demuthsvollen Hingabe an Gott ohnehin erst nach manchem Kampfe in der menschlichen Natur durchzudringen pflegt. Auch Augustinus deutet es an, daß er an dem zarten Gewissen des Lebens einbüßte, während ihm Schönheit der Rede als die erstrebenswertheste Aufgabe vorgehalten ward (2). An die klassische Dichtkunst sich begeistert hingebend, wurde er durch einen neuen Anlaß gehemmt, sein Herz in der christlichen Verkündigung, Ermahnung und Erzählung, in den Feiern der Kirche, in den Anhauchen einer höhern Welt als dieser irdischen ruhn zu lassen.

Seine Eltern aber überließen sich seinetwegen, da er in der Grammatik so glückliche Fortschritte machte und ein ungewöhnliches Talent der Rede und der äußern Darstellung verrieth, vielerwartenden Hoffnungen. Selbst Monnica war in dieser Hinsicht von mütterlicher Eitelkeit nicht frei, doch am meisten blickte Patricius mit Stolz auf seinen Sohn, er sah ihn bereits auf einer glänzenden Laufbahn der Ehre und des Reichthums und war entschlossen, auch Opfer seines Vermögens nicht zu

(1) Confess. Lib. I, c. 16 u. 17. (2) Confess. Lib. I, c. 18 u. 19.

ſcheuen, um ſeinen Auguſtinus über das nur ſehr mittelmäßige Loos eines Decurionen in einer Afrikaniſchen Municipalſtadt zu erheben (1).

In jener Zeit war der weltliche Lehrſtand, welchem in Betreff der Gerechtſame die Aerzte überhaupt zugerechnet werden müſſen, ſehr angeſehen und durch die wichtigſten kaiſerlichen Privilegien geſchirmt. Der erſte chriſtlich-römiſche Kaiſer ſtand in ſeiner Sorge um die Pflege der Wiſſenſchaften denjenigen ſeiner Vorgänger nicht nach, welche dieſelben am meiſten begünſtigt hatten, er bekräftigte, um zum Ergreifen des wiſſenſchaftlichen Berufes zu ermuntern und dem Weſen deſſelben entſprechend die dem Lehrſtande bereits zuertheilten Immunitäten und poſitiven Bewilligungen: Die Lehrer der Wiſſenſchaften waren von den Verpflichtungen zu Staatsdienſten und von allen Staatslaſten befreit, auch für ihre Frauen und ihre Kinder waren ihnen dieſe Immunitäten zugeſichert, ſie ſollten ſo ungeſtört und ſorglos als möglich dem ſtillen Umgange mit der Wiſſenſchaft und der Unterweiſung der Jugend obliegen. Zu dem Ende waren auch an manchen Orten öffentliche Gehalte für die Lehrer angeordnet worden, außerdem daß ſie ſich anſehnliche Honorare berechnen durften. Waren ſie aber einerſeits der Verpflichtungen zu Staatsdienſten und zur Ertragung von Staatslaſten enthoben, ſo ſtand es ihnen andrerſeits doch frei, ſich um Aemter und Würden im Staate zu bewerben oder ſolche anzunehmen. Auch die Ausſicht auf eine glänzende politiſche Laufbahn blieb ihnen unverwehrt (2). Unter dem Schutze ſolcher

(1) Confess. Lib. II, c. 3. Wie wenig beneidenswerth die damalige Stellung eines Decurio war, ergiebt ſich aus dem betreffenden Abſchnitte (Lib. XII) des Codex Theodosianus. Viele wandten Alles an, um dem Decurionenſtande zu entkommen und es bedurfte, den Stand aufrecht zu erhalten, wiederholter kaiſerlicher Edikte. Die obrigkeitlichen Befugniſſe waren bei dem damaligen Verwaltungsſyſteme für die Decurionen gering, dagegen die von ihnen zu tragenden ſtädtiſchen Belaſtungen deſto bedeutender.

(2) Codex Theod. Lib. XIII, Tit. 3 de medicis et professoribus.

Privilegien, welche von nächstfolgenden Kaisern öfter wiederholt wurden, blühten zur Zeit unserer Erzählung in dem römischen Reiche höhere und niedere Pflanzschulen der Wissenschaften. Während in einigen Städten die Disciplin der Grammatik entsprechend der philologisch-pädagogischen Aufgabe der Gymnasien getrieben wurde, bestanden in anderen Städten einzelne Facultäten, Lehrstühle der Rhetorik und Philosophie, der Jurisprudenz und der Medicin, und an den bedeutendsten Vereinigungs- und Quellpunkten der damaligen Bildung — Athen, Alexandrien, Rom und Constantinopel — waren schon die späteren universitates litterariae durch Vereinigung mehrerer Facultäten vorgezeichnet (1).

Unter den derzeitigen akademischen Lehrstühlen nahm jener der Rhetorik oder Eloquenz eine vorzügliche Stelle ein. Denn seine Abzweckung war für das Gerichtswesen und überhaupt für die öffentlichen Angelegenheiten hochwichtig; außerdem aber, weil die Anweisung zur Beredsamkeit nur auf dem Boden der besten klassischen Litteratur, auch der Philosophie, aber einer für das Leben popular gemachten Philosophie vermittelt werden konnte, wurden ausgezeichnete Rhetoren als geschmackvolle Kenner der Klassiker, Repräsentanten einer freien und gediegenen Geistesbildung und gewandte Verwender dieser Bildung sogar durch das Mäcenat von Kaisern glücklich gemacht, von den Vornehmen geehrt, und von dem Volke, das zu ihren öffentlichen Vorträgen zusammenströmte, gefeiert. Statuen wurden ihnen errichtet, über Land und Meer wurde der Ruf ihrer Gelehrsamkeit getragen. Proäresius zum Beispiel wurde von dem Kaiser Constans mit Ehrenbezeugungen überhäuft und Julian huldigte den Talenten des Libanius (2). Um dieselbe Zeit glänzte in Rom

(1) Schlosser, Universitäten, Studirende und Professoren der Griechen zu Julian's und Theodosius Zeit, in: Schlosser's u. Bercht's Archiv u. s. w. Bd. I, S. 217 u. ff. — Schwarz, Geschichte der Erziehung, Bd I, S. 483 u. ff. (zweite Aufl.)

(2) Zu vergl. die angeführte Abhandlung von Schlosser.

Victorinus als Lehrer der Beredſamkeit, ſeine Bildſäule auf dem Forum verkündete ſeinen Ruhm. Etwas ſpäter feierte man dort den Hierius, deſſen Bewunderer auch in Carthago für ihn begeiſterten (1).

Für dieſen glänzenden und einträglichen Lebensberuf beſtimmte auch Patricius ſeinen vielverſprechenden Sohn in innigſt väterlicher, aber von Eitelkeit befangener Liebe. Er ſandte ihn, nachdem Auguſtinus den grammatiſchen Unterricht in ſeiner Vaterſtadt hinlänglich benutzt hatte, zur weitern Ausbildung in der klaſſiſchen Litteratur und in der Rhetorik nach dem benachbarten, ſüdweſtlich von Thagaſte gelegenen Madaura (2), wo das Heidenthum noch tiefe Wurzeln hatte. Vielleicht war dort für das Chriſtenthum damals noch gar keine oder doch nur eine ſehr geringe Pflanzſtätte gewonnen worden. Während es weithin ſchon ſo hell ſein Licht ſandte, und einen neuen, ſchönſten Morgen des Geiſtes geſchaffen hatte, wandelten die Madaurer noch bei dem trüben Scheine einer untergehenden Zeit, unter den Heiligthümern ihrer alten Religion, unter den zahlreichen Götterbildern ihres Forums in gewohnter Zuneigung umher (3).

Auguſtinus geht in ſeinen Confeſſionen über ſeinen Aufenthalt in Madaura ohne weitere Bemerkungen hinweg. Im Allgemeinen läßt ſich aber vermuthen, daß, wie viel auch ſeine Studien in jener Stadt gefördert werden mochten, in ſittlicher Beziehung und in Hinſicht der Frömmigkeit, welche er in der Kindheit von mütterlicher Sorgfalt empfangen hatte, ſein Leben an einem Orte von ſo entſchieden heidniſcher Richtung für ihn nicht ohne Nachtheil blieb, weil er ſchon angefangen hatte, von der inwendigen Stimme, die von dem einzig wahrhaften Frieden

(1) Confess. Lib. VIII, c. 2 u. Lib. IV, 14. Victorinus und Hierius werden noch genauer erwähnt werden.

(2) v. Spruner's hiſtoriſch-geographiſcher Handatlas, Lief. 1.

(3) Epist. August. ad Madaurenses; epist. Maximi Madaurensis ad Augustinum et Augustini ad Maximum (S. Aug. Opp. Tom. II, p. 841, p. 19 et 21).

redet, sich zu entfernen. Das ungezügelte Leben, welchem er sich nach seiner Rückkehr nach Thagaste überließ, läßt sich genetisch leichter anschauen, wenn man annimmt, daß er ebenfalls in Madaura auf dem schon eingeschlagenen Wege eines jugendlichen Leichtsinnes weitergegangen sei. Vielleicht bezieht es sich auch auf seinen dortigen Aufenthalt, was er in seinem Werke de civitate Dei erwähnt, daß er einst in seiner Jugend den unsittlichen Aufzügen und Spielen an den Götterfesten sehr aufmerksam mit Ergötzen zugesehen habe (1).

Patricius, in dem Wunsche, dem hoffnungsvollen Sohne die besten Bildungsmittel nach Kräften zukommen zu lassen, wollte dessen Studien nicht auf die höhere Unterrichtsanstalt der benachbarten Provinzialstadt einschränken, da jene nach dem Verhältnisse der Stadt doch nur eine Anstalt zweiten Ranges war, Augustinus sollte auch die glänzende Metropole Nordafrika's, den Mittelpunkt der Cultur in seiner Heimath besuchen, er sollte auf der gelehrten Schule zu Carthago seine wissenschaftliche Lehrzeit beenden. Aber der Besuch des großen, weiter entlegenen Carthago erforderte auch bedeutendere Kosten als der Besuch Madaura's, und größere, als daß Patricius sie ohne Anstrengung hätte erübrigen können. Damit die erforderlichen Geldmittel aufgebracht werden möchten, ward es nothwendig, daß Augustinus auf ein Jahr seine Studien unterbräche und sich bei seinen Eltern aufhielte. In dieser Zeit sollte für Carthago gespart werden (2).

Sein sechszehntes Jahr hatte Augustinus erreicht, als er von Madaura in sein elterliches Haus zurückkehrte. Noch als Knabe hatte er seine Eltern verlassen, inzwischen war er zum Jünglinge herangereift. Sein Leib blühte in ungeschwächter Jugendkraft. So sah ihn sein Vater einmal im Bade und theilte, voll Freude über den reif gewordenen Jüngling, in wel-

(1) De civitate Dei, lib. II, c. 4 et 26 (Opp. tom. VII, p. 34 et 56).
(2) Confess. lib. II, c. 3.

chem eine reiche Blüthe ſeines Stammes zu ruhen ſchien, es ſeiner Gattin mit (1). Aber auf Monnica machte es einen ganz andern Eindruck, nicht der Freude, ſondern des Erſchreckens. Denn ſie erkannte in jener Jugendfülle die ihrem Sohne drohenden Verirrungen von dem Geſetze Gottes. Insgeheim beſchwor ſie den Auguſtinus, ſich vor Unkeuſchheit zu behüten, am meiſten vor Ehebruch. Aber die Ermahnungen der Mutter fanden bei dem Sohne ſchon keinen günſtigen Boden. In den Städten Nordafrika's herrſchte damals unter dem männlichen Geſchlechte, auch unter dem Theile deſſelben, der zu dem Chriſtenthum bereits in einem Verhältniſſe ſtand, viele Unſittlichkeit (2), gewiß mitveranlaßt durch die Verſchiebung der Taufe. Denn bei der Ausſicht auf ein vollkommenes Sühnmittel für alle begangenen Sünden wurde auch oft von chriſtlichen Eltern die aufwachſende Jugend nicht ſorgfältig genug vor unſittlichen Ausbrüchen bewahrt (3) und bewahrte ſich wohl öfter nicht genug davor, wer ſelbſtſtändig den Entſchluß gefaßt hatte, durch die Taufe einſt mit Chriſto verbunden zu werden. Auch in Thagaſte war unter den Jugendgenoſſen, mit welchen Auguſtinus umging, Zuchtloſigkeit verbreitet, und die Reden, welche ſie im Munde führten, indem ſie ihrer ſittenloſen Handlungen ſich rühmten und die Beſſergeſinnten verachteten, hatten über ſein durch ſeine bisherige Entwickelung bereits befangenes Urtheil ſchon eine ſo große Gewalt erhalten, daß er die Warnungen und Bitten ſeiner Mutter als weibiſche Anſichten verachtete. Mit der Abhängigkeit aber von ſeinen Freunden

---

(1) Confess. lib. II, c. 3.

(2) Opp. S. Aug. tom. V, p. 56 et 57: Si quis volutatur cum ancillis suis, amatur, blande accipitur, convertuntur vulnera in joca. — Ad hoc delapsa est humana perversitas, ut vir habeatur victus a libidine et vir non habeatur victor libidinis (Sermo IX de decem chordis).

(3) Confess. lib. I, c. 11: unde ergo etiam nunc de aliis atque aliis sonat undique in auribus nostris: sine illum, faciat quod vult, nondum enim baptizatus est.

verband sich bei ihm die eigene Begierde. Doch that er es seinen Gefährten in ihrem Treiben nicht durchaus gleich. Sein doch auch wieder durchbrechendes frommes Gefühl, der frühe Pflegling seiner frommen Mutter, ließ ihn nicht so tief sinken. Aber so unselbstständig war er in jener Zeit, daß er auch solche Handlungen, die er nicht zu verüben wagte, verübt zu haben vorgab, um doch scheinbar seinen Gefährten nicht nachzustehn und ihre Verhöhnung nicht zu erfahren (1).

Aus jenem in wilder Jugendlust durchstürmten Jahre blieb vornämlich Ein Vergehen seiner Erinnerung tief eingeprägt. Während er sich sonst in seinen Confessionen von seinem damaligen Treiben nach einigen andeutenden Zügen mit einem trauernden Blicke abwendet, verweilt er bei jenem Einen Vergehen in langer wehmüthiger Betrachtung. Viele möchten dasselbe als eine Handlung jugendlichen Uebermuthes grade sehr wenig beachtet haben; daß Augustinus das Entgegengesetzte thut, offenbart seine große Eigenthümlichkeit, mit seinem Urtheile in die Tiefe der Dinge einzudringen, nicht nach der oft täuschenden Erscheinung, auch nicht nach dem aufwallenden Gefühle, sondern nach der erforschten Wurzel der Handlungen ihren sittlichen Werth oder Unwerth abzuschätzen. Als einmal die ungezügelten Jünglinge, wie sie es pflegten, ihre wilden Spiele wieder bis in die Nacht fortgesetzt hatten, verbanden sie sich noch zu dieser Unternehmung: In der Nähe der Weinpflanzung, welche den Eltern des Augustinus gehörte, stand ein Birnbaum, gesegnet mit vielen Früchten. Dorthin begab sich die Genossenschaft, den Baum leer zu schütteln und die Früchte wegzuschaffen. Große Massen wurden bei Seite getragen. Der nächste Morgen zeigte den Besitzern des Baumes, daß ihre Freude über die Fülle seiner Früchte und die Hoffnung seiner Ernte zerstört sei. Diese Unthat seiner Jugend verwundete deshalb so besonders tief seine spätere Erinnerung und blieb deshalb so vorzugsweise ein Ge-

(1) Confess. lib. II, c. 3.

genstand seiner bereuenden Betrachtung, weil sie ihn so tief in das Mysterium des Bösen blicken ließ. Denn gar manche verwerfliche Leidenschaft, Bestrebung und Gemüthsbewegung konnte er sich vorstellen, worin gleichwohl noch die Anziehungskraft des unbedingt Guten und die Einwirkung eines bedingt Guten zu erkennen war, nur daß dieses aus seinen Bedingungen herausgerissen, jenem in einer niedrig-selbstsüchtigen Richtung nachgetrachtet wurde. Aber bei jener That, was hätte an das Gute erinnert, wenn auch aus noch so großer Entstellung? Vielleicht die Zügellosigkeit als das Zerrbild der Freiheit und das hinterlistige Thun als das Zerrbild der Vollgewalt? Doch vielmehr erschien als der Antrieb zu jenem Vergehn die gemeinsame Schaden- oder Schreckfreude, die Lust am Bösen, ohne den geringsten, auch ohne den gemißbrauchtesten Anhauch von dem Guten. Denn die Früchte selbst hatten sie sich nicht gewünscht, es war zufällig, wenn sie von denselben genossen und die meisten wurden verdorben (1).

Aber durch den wilden Rausch seines sich aufschließenden Jünglingsalters zuckte eine sehr ernste Mahnung Gottes und wenn uns auch die nächstfolgende Zeit noch kein minder heftiges Stürmen der Leidenschaften in ihm zeigt, so ist doch wohl in seiner immer mehr sich steigernden Unzufriedenheit mit sich selbst, in seiner nun bald sich lebendig aussprechenden Sehnsucht nach einem unveräußerlichen Gute, in seinem Kämpfen um dasselbe ein nachwirkender Eindruck von jener erschütternden Mahnung nicht zu verkennen. Denn wenn man erfahren muß, wie die innigsten irdischen Verbindungen schnell gelöst werden können, pflegt ja das Bild des Unvergänglichen aus der Tiefe des Gemüthes aufzutauchen und die im Irdischen und Nichtigen zerstreute Kraft zu sich hinzuwinken. Entweder schon damals, als Augustinus noch in Thagaste verweilte, oder doch bald nach

(1) Confess. lib. II, c. 4—10.

ſeinem Abgange nach Carthago (1) ſtarb Patricius. Monnica's früherer Schmerz, daß ihr Gatte nicht mit ihr deſſelben Glaubens und derſelben Hoffnung ſei, wurde noch zuletzt verſöhnt, da Patricius in ſeinem letzten Lebensjahre unter die Katechumenen eingetreten und durch die Taufe in die Gemeinſchaft der Kirche aufgenommen war (2). So gab er ſterbend der Trauernden auch noch den erſehnteſten Troſt. Mit Ruhe um ſein ewiges Heil konnte ſie nun doch dem Manne nachblicken, den ſie liebte und der auch durch rühmliche Fürſorge für die Seinigen ihre Liebe verdient hatte. An der Seite des Hingeſchiedenen erwählte ſie ſich die Stätte, wo auch ihr Leib einſt ruhen ſollte in der Hoffnuug der Auferſtehung (3).

---

(1) Es läßt ſich nicht beſtimmt beantworten, ob Patricius geſtorben ſei, noch während Auguſtinus ſich in Thagaſte aufhielt, oder nach der Abreiſe des Auguſtinus nach Carthago. Es müſſen in Betreff dieſer Frage folgende Stellen verglichen werden: Confess. lib II, c. 3: sed ubi sexto illo et decimo anno interposito otio ex necessitate domestica cum parentibus esse coepi; confess. lib. III, c. 4: non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus, cum agerem annum aetatis undevigesimum, jam defuncto patre ante biennium, non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum (den Hortenſius des Cicero, von welchem Auguſtinus damals zu Carthago mächtig bewegt ward); contra Acad. lib. II, c. 2 (Opp. tom. I, p. 262): tu (Romanianus) me adolescentulum pauperem ad peregrina studia pergentem et domo et sumtu et quod plus est animo excepisti, tu patre orbatum amicitia consolatus es, hortatione animasti, ope adjuvisti. Aus den beiden erſten Stellen ergiebt ſich, daß Patricius im 17. Lebensjahre des Auguſtinus, in demſelben Jahre, in welchem Auguſtinus nach Carthago ging, geſtorben iſt. Daß ſein Tod aber erſt nach der Abreiſe ſeines Sohnes von Thagaſte erfolgt ſei, iſt mehrmals aus der letzten Stelle geſchloſſen worden. Indeſſen gewährt dieſelbe zu dieſem Schluſſe noch keine hinlängliche Sicherheit und entgegenſteht Confess. lib. II, c. 3, aus welchem hervorzugehen ſcheint, daß Patricius nur nach eignen Mitteln und nach eigner Berechnung die Koſten für die Studien ſeines Sohnes in Carthago zuſammenbrachte und Romanianus erſt ermunternd und unterſtützend für den Auguſtinus eintrat, als deſſen väterlicher Verſorger nicht mehr am Leben war.

(2) Confess. lib. IX, c. 9. (3) Confess. lib. IX, c. 11.

Da der Vermögenszuſtand ſeiner Eltern, obgleich keineswegs ärmlich, doch auch nicht ſehr bedeutend war, ſo konnten nach dem Tode ſeines Vaters für den Auguſtinus wegen des Koſtenaufwandes für ſeine Studien in Carthago manche Sorgen entſtehn. Aber Monnica hatte Geiſtesſtärke genug, den Lieblingsplan ihres Gatten mit gleicher Aufopferung weiter zu verwirklichen. Von dem Theile des Vermögens, der nun ihr eigenthümlich zufiel und über den ſie nun zu beſtimmen hatte (1), machte ſie mit mütterlicher Zärtlichkeit den freigebigſten Gebrauch, um die wiſſenſchaftliche Ausbildung ihres Sohnes zu fördern (2). Außerdem aber erzeigte ein edler Mann, noch durch entfernte Bande des Bluts dem Patricius oder der Monnica verbunden, beſonders jedoch voll Wohlwollen für den verwaiſten Jüngling, deſſen aufblühende Geiſteskraft Großes andeutete, demſelben durch Rath und Unterſtützung eine väterliche Liebe. Dieſer Mann war der zu Anfang erwähnte Romanianus.

Romanianus war damals der reichſte und angeſehenſte Bürger in Thagaſte, einer von den Primaten (3) dieſer Stadt.

---

(1) Confess. lib. III, c. 4: non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus etc. Es iſt demnach zu urtheilen, daß Monnica ihrem Manne ein nicht unbedeutendes Vermögen zugebracht hatte, das nach dem Tode des Patricius ihrer Verwaltung anheim fiel. Cod. Theod. tit. de dotibus l. 3 (Cod. Theodosianus cum notis Gothofredi, Lips. 1736 et seqq. tom. I, p. 345).

(2) Zu vergl. die eben angeführte Stelle aus den Confeſſionen.

(3) Contra Acad. lib. II, c. 2 (Opp. tom. I, p. 262): tu in nostro ipso municipio — pene tecum clarum primatemque me fecisti. (Ueberhaupt iſt über den Romanianus der Anfang der beiden erſten Bücher gegen die Akademiker zu vergleichen.) Im Allgemeinen iſt der Begriff eines Primaten in einer Municipalſtadt nicht allein der eines ſehr angeſehenen Einwohners, ſondern hat eine beſtimmte amtliche Beziehung. Aus denjenigen nämlich, welche alle ſtädtiſchen Aemter, die aus dem Stande der Decurionen beſetzt wurden, nach der Reihe verwaltet hatten, wurde eine beſtimmte Anzahl (in manchen Städten 10 — decemprimi —) der Verdienteſten oder Beliebteſten und hinlänglich Begüterten von der Curie erwählt und bildete unter dem Titel von Primaten oder Principalen unter

Seine Reichthümer beſaß er mit Biederkeit, Herzensgüte und Freigebigkeit, für ſich allein wollte er nichts genießen, er freute ſich ſeiner Schätze in der Freude, welche er andern durch dieſelben bereitete. Täglich ladeten ſeine gaſtlichen, reichbeſetzten Tiſche zu ſich ein, täglich wurde den Bittenden und auch den Nichtbittenden geſpendet, der Veranſtaltung nie geſehener Spiele folgte der Jubel einer berauſchten Volksmenge (1). Darum war auch in und um Thagaſte Romanianus wie kein anderer gefeiert, öffentliche Gedenktafeln verkündeten ihn als den Beſchützer (2) nicht allein der Bürger ſondern auch der Benachbarten, Bildſäulen wurden ihm errichtet, nicht allein, daß man ſich beeilte, ihm die ſtädtiſchen Würden zu übertragen, auch durch Verleihung höherer Ehren, als den angeſehenſten Bürgern der Municipien zukamen, wurde er ausgezeichnet (3), niemand

---

den Decurionen eine Ehrenklaſſe, welcher die Verwaltung der wichtigſten ſtädtiſchen Angelegenheiten, ſo weit ſie vor die Municipalobrigkeit gehörte, überwieſen ward. Wer die ſtädtiſche Dignität des Primats eine gewiſſe Anzahl von Jahren verwaltet hatte, war berechtigt, einen ehrenvollen, mit Immunitäten und Titularwürden belehnten Ruheſtand zu genießen. Er gehörte dann, während auch die Benennung Primat noch für ihn fortdauerte, zu den Honoraten im engern Sinne, denen er im weitern Sinne ſchon in ſeiner amtlichen Stellung als Primat zugerechnet wurde. Cod. Theod. Paratitlon de decurionibus, tom. IV, p. 356 und commentarius ad tit. C. Th. de officio judicum civilium, tom. I, p. 58.

(1) Contra Acad. lib. I, c. 1: an vero si edentem te munera ursorum et numquam ibi antea visa spectacula civibus nostris theatricus plausus semper prosperrimus accepisset etc.

(2) Contra Acad. lib. I, c. 1: si municipales tabulae te non solum civium sed etiam vicinorum patronum aere signarent. Die durch ſolche Votivtafeln bezeugte Erwählung zum Patron einer Stadt und deren Umgegend geſchah von der Curie der Stadt. Es war die höchſte ſtädtiſche Ehrenbezeugung, eine dankbare Auerkennung vorzüglicher Verdienſte um das ſtädtiſche Weſen. Oefters wurde ſie einzelnen Principalen dargebracht, doch war ſie nicht auf einen beſtimmten Stand eingeſchränkt. Zu vergl. Codex Theod. tom. IV, p. 431.

(3) Contra Acad. lib. I, c. 1: si — influerent honores, adderentur etiam potestates, quae municipalem habitum supercrescerent. Erſtere bedeuten gewiß die ſtädtiſchen Aemter, deren Spitze das Duumvirat war,

wagte es, als ſein Feind zu erſcheinen. Der reiche und edelgeſinnte Mann ſollte jedoch in ſpäterer Zeit den Unbeſtand der Güter, welche gemeiniglich Güter genannt werden, auf's Bitterſte erfahren, aber auch nun vom Auguſtinus Vergeltung ſeiner früheren Unterſtützung empfangen; derſelbe, den er einſt zu der Laufbahn eines unruhigen Ehrgeizes verholfen hatte, war beſtimmt, nach vielen Stürmen des eignen Lebens zu dem Frieden ſeiner Kindheit heimgekehrt, auch ſeinem väterlichen, ſchwergeprüften Freunde den Weg zu dem unveräußerlichen Gute dieſes Friedens zu zeigen (1).

Romanianus wirkte nach dem Tode des Patricius dazu, daß Auguſtinus in Carthago ſeine Studien fortſetzen konnte. Namentlich ſcheint er auch für ſeine Wohnung in Carthago geſorgt zu haben, indem er dort vielleicht ſelbſt ein Haus beſaß, das zu ſeiner Aufnahme, wenn er ſich in Carthago aufhalten wollte, bereit ſtand und in welchem er nun ſeinem Schützlinge eine Wohnung einräumte (2). Aber freilich hatte Carthago für einen Jüngling von ſo kräftiger und ſchon entzügelter Sinnlichkeit neue und große Gefahren.

An der Stätte des alten phöniziſchen Carthagos hatte ſich, nachdem vom Auguſtus die ſchon unter dem C. Gracchus dahin gegangene römiſche Anſiedelung durch zwei Kolonieen verſtärkt worden, das neue römiſche Carthago zu einer der größten, reichſten und glänzendſten Städte entwickelt (3). Herodian konnte zu ſeiner Zeit von Carthago ſchreiben, daß es an Reichthum und Zahl der Einwohner allein Rom nachſtehe (4) und Alexan-

---

letztere dagegen wahrſcheinlich Titularwürden (honorarii codicilli), welche in jener Zeit vielfach verliehen und geſucht wurden.

(1) Zu vergl. die Bücher gegen die Akademiker.

(2) Contra Acad. lib. II, c. 2: tu me adolescentulum pauperem ad peregrina studia pergentem et domo et sumtu et quod plus est, animo excepisti.

(3) Böttticher, Geſchichte der Carthager. S. 464 u. ff.

(4) Herodiani hist. lib. VII, c. 6: ἡ γοῦν πόλις ἐκείνη καὶ δυνάμει χρημάτων καὶ πλήθει τῶν κατοικούντων καὶ μεγέθει μόνης Ῥώμης

drien die zweite Stelle im Reiche ſtreitig mache. Zwar hatte es früh das Chriſtenthum aufgenommen, es war früh der Sitz eines Biſchofs geworden, der über die ganze nordafrikaniſche Kirche ein gewiſſes oberhirtliches Anſehn erhielt, und gewiß ladeten in ihm zur Zeit unſrer Erzählung zahlreiche Baſiliken (1) zu den Feiern der chriſtlichen Gottesdienſte ein; aber auch das Heidenthum behielt in Carthago einen langen hartnäckigen Sitz (2). Die uralten phöniziſchen Götterdienſte, die aus dem Heimathlande nach der mächtigen nordafrikaniſchen Pflanzſtadt gekommen waren, wurden durch die Zerſtörung des puniſchen Carthagos nicht vernichtet, ſondern erſtanden von Neuem in dem römiſchen Carthago, wenn auch ihrer früheren Grauſamkeit durch den Fortſchritt der Zeit zum Theil entäußert. Als nach den ſtrengen Geſetzen des Conſtantius gegen die Ausübung des heidniſchen Cultus und der vorübergehenden Reſtauration des Heidenthums unter Julian die nächſtfolgenden chriſtlichen Kaiſer Toleranzgrundſätze befolgten, wurden auch in Carthago die altherkömmlichen Gottesdienſte mit Gepränge abgehalten. Wahrſcheinlich verſammelte damals noch der Hain und Tempel des Baal oder Saturnus — des Himmelskönigs, des Ewigen und des Sonnengeiſtes — zahlreiche Feiernde (3); es wurde noch das vergoldete und mit der Votivinſchrift bezeichnete Bild

---

ἀπολείπεται, φιλονεικοῦσα πρὸς τὴν ἐν Αἰγύπτῳ Ἀλεξάνδρου πόλιν περὶ δευτερείων.

(1) Folgende Baſiliken zu Carthago werden uns aus den Werken des Auguſtinus bekannt: basilica Fausti, basilica major seu majorum, basilica novarum, basilica S. Petri, basilica restituta, basilica martyrum Scillitanorum, basilica S. Cypriani.

(2) Münter, Religion der Karthager. Kopenh. 1821.

(3) Münter, S. 21. Daß ſich die Verehrung des Saturnus lange in Carthago erhalten habe, läßt ſich auch vermuthen aus dieſen Worten des Auguſtinus (Opp. tom. IV, p. 1070): regna idolorum, regna daemoniorum fracta sunt. Regnabat Saturnus in multis hominibus: ubi est regnum ejus? — Regnum Caelestis quale erat Carthagini? ubi nunc est regnum Caelestis?

des Hercules, dessen Mythus sich an die Verehrung des Baal anschloß, in Carthago angerufen (1); ganz besonders aber hatte daselbst die phönizische Astarte, unter dem Namen der virgo oder Dea coelestis, das Prinzip der empfangenden und gebärenden Natur, an dem Monde vorgestellt, einen Hauptsitz ihrer Verehrung. Um den weiten Bezirk ihres Tempels lagen gleichsam huldigend die Tempelhäuser vieler anderer Gottheiten (2), der Vorhof war mit kostbaren Mauern eingegränzt, hatte schöne Paviments und prächtige Columnaden. Wenn ihre Feste gefeiert wurden, strömte die Menge hin zu ihrem Tempel (3). Dort vor dem Götzenbilde so gut es anging sich Platz verschaffend, waren alle, unter ihnen auch nicht selten Augustinus, gespannt aufmerksam auf das, was nun zu Ehren der Göttin ausgeführt wurde. Tempelgesänge unzüchtigsten Inhaltes ertönten, vorgeblich von der Göttin Begeisterte gaben das Schauspiel einer heiligen Raserei, es erschien ein Festzug mit schamlos-wollüstigen Gebehrden, das Idol wurde angebetet, und vor demselben zur Verherrlichung der jungfräulichen Lebensspenderin vor allem Volke vorgestellt, was sonst auch die Unkeuschheit im Verborgnen ausübte. Nur eine andere Form von dem Cultus der Coelestis war zu Carthago die Verehrung der Cybele, deren entmannte Priesterschaft man noch im fünften Jahrhundert in ihren weiblichen Gewändern und in ihrer weibischen Nachahmung durch die Straßen schwanken sah (4). Besonders festlich war der Tag, an welchem die Lotion ihres Idols statt fand (5). Die unzüchtigsten Gesänge wurden dann vor dem Tragbette der großen Mutter der Götter angestimmt und die unzüchtigsten Actionen in Gegenwart einer großen Menschenmenge ausgeführt.

---

(1) Aug. Opp. tom. V, p. 132.

(2) Prosperi Aquit. de praedicationibus et promissionibus divinis lib. III, c. 38.

(3) Aug. Opp. tom. VII, p. 56.

(4) De civitate Dei lib. VII, c. 26.

(5) De civitate Dei lib. II, c. 4.

Durch solche Lebensäußerungen der schon so tiefgesunkenen heidnischen Götterverehrung, durch die mit den Götterfesten verbundenen unsittlichen Spiele wurde der leichtfertige Hang zum Genusse und die Entartung in einer Stadt genährt, die ohnehin in ihrem Reichthume ergiebige Quellen derselben hatte, und deren Circus wie Theater stets von Zuschauern gefüllt waren (1). Ihre tiefe Verdorbenheit zeigt sich auch an dem Treiben ihrer damaligen Jugend, von der noch besonders die Rede sein wird. Ueberhaupt wird die bittere — sich denn ja namentlich auf die Hauptstadt beziehende — Schilderung des Salvianus von Marseille von der sittlichen Gesunkenheit Nordafrika's, das in dieser Hinsicht allen übrigen Provinzen des römischen Occidents nachgesetzt ist, aus des Augustinus Werken bestätigt (2). So überließ sich die schwelgerische Stadt, oft auch bei dem Schein des christlichen Bekenntnisses, zum großen Theil einem heidnischen Treiben, während das Wort von dem Reiche, das nicht von dieser Welt ist, das Herz von seinen ruhelosen Leidenschaften frei zu machen suchte und die drohenden Stürme der Völkerwanderung an die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge mahnten und von dem Strafgerichte verkündigten, das Gott über das entartete römische Reich beschlossen habe.

Augustinus war den Gefahren, an welchen Carthago reich war, um so mehr ausgesetzt, je mehr Berührungspunkte er ihnen bereits entgegenbrachte. Bald verzehrte ihm denn auch die ungestüme Gluth verbotener, heimlich genossener Liebe mit ihren Stacheln der Eifersucht, der Furcht, der Erbitterung und des Haderns viel von der Kraft der Stunden, welche er dem stillen Umgange mit der Wissenschaft hätte widmen sollen (3). Und bald forderte auch ein Sprößling aus den Stunden seiner Ju-

---

(1) Confess. lib. VI, c. 7. De moribus Manichaeorum c. 19 (Opp. tom. I, p. 741).

(2) Die Stelle des Salvianus in Baronii annales eccles. a. 428.

(3) Confess. lib. III, c. 1.

gendleidenſchaft, mit Unmuth vorausgeſehn, dennoch mit dem Naturzuge der Liebe begrüßt, väterliche Vorſorge von dem Jünglinge, deſſen eignes Leben weder innerlich noch äußerlich befeſtigt war (1). Aber auch jetzt blickt die Frömmigkeit auf, die ſo innig ihm mitgetheilt, nicht unterdrückt werden konnte. Den Sohn, der ihm geboren wurde, nachdem er kaum ſein neunzehntes Jahr erreicht hatte (2), empfing er als ein Geſchenk Gottes, da der Segen der göttlichen Liebe den menſchlichen Ungehorſam überwiegt. Adeodatus ward das Kind genannt, in welchem ein reicher Geiſteskeim ruhte. Daß Auguſtinus bei den ſchamloſen Feſtſpielen zu Ehren der Coeleſtis und der Cybele einen aufmerkſamen Zuſchauer abgegeben hat, iſt erwähnt worden. Häufig beſuchte er auch das Theater (3). Aber weil ſein Gemüth einen ſo tiefen Grund hatte, und das Gefühl, daß ſein Weg nicht der rechte ſei, ihm nicht verborgen war, ſo wurde er durch üppige, leichtfertige oder heit're Darſtellungen nicht in dem Maaße als durch Darſtellungen der tragiſchen Kunſt hingenommen (4). Der durch ſein Weſen hindurchgehende Zug von Schwermuth, freilich von einer Schwermuth der Eigenliebe, verlangte ein zeitweiſes Ausſtrömen in der Verſenkung in fremdes Weh, um ſich alsdann wieder geſammelt in die eigne Bruſt zu gießen. In den Tragödien ſchaute er das Stürmen von Gefühlen, die auch in ihm wogten, von Schmerzen, deren Verwundung er ſelber wohl erfahren hatte. Durch Sympathie gefeſſelt, von der Schönheit der Darſtellung fortgeriſſen, ſchwelgte er unter Thränen in der Nachempfindung erdichteter und fremder Leiden und ſolcher Leiden, welche von einem höheren Standpunkte für Gewinn geachtet werden durften, während er gegen das wahrſte und eigenſte Leiden ſeines zunehmenden Verderbens ſich verblendete. Seine Freunde, in deren Geſellſchaft er den Schauſpielen zuſah, waren im Allgemeinen ſo wenig geeignet,

(1) Confess. lib. IV, c. 2. (2) Confess. lib. IX, c. 6.
(3) De mor. Manich. c. 19. (4) Confess. lib. III, c. 2.

ſich durch ihn und ihn durch ſich geiſtig zu fördern, daß ſein Zuſammenhalten mit ihnen nur aus ſeiner hohen Empfänglichkeit für Freundſchaft, für den harmoniſchen, gegenſeitigen Zug der Geiſter, Gemeinſamkeit des Lebens und der Beſtrebungen, weshalb er in Ermangelung des Weſenhaften der Freundſchaft ſogar einem Scheinbilde derſelben anhing, erklärt werden kann. Die Jünglinge, mit denen er in Carthago umging, mochten im Ganzen noch ſchlechter ſein als ſeine Jugendfreunde in Thagaſte. Es beſtand unter ihnen eine Parthei, welche ſich den Namen der Zerſtörer (1) beigelegt hatte, weil ſie, ihre böſe Luſt zu weiden, darauf ausging, Unbekannte zu verhöhnen und zu beſchimpfen. Gegen dieſe Bosheit nimmt es ſich noch etwas milder aus, daß ſie auch die Ordnung in den Hörſälen ſtörten, durch Hineinſtürmen und Herausſtürmen während des Unterrichts und durch rohes Betragen in den Lehrſtunden den Lehrern ihren Beruf verbitterten (2). Auguſtinus hatte eigentlich gänzlichen Widerwillen gegen dieſes arge und rohe Treiben ſeiner Genoſſen, aber ſo wenig war auch damals noch ſein ſittliches Gefühl zum entſchiednen, kräftigen Selbſtbewußtſein durchgedrungen, daß er ſeine Gefährten ſcheute, weil er es ihnen nicht gleich thun konnte. Schlug er aber auch ihre verworfenſten Wege nicht ein, ſo konnte doch ihr Umgang, an welchen ihn das Bedürfniß nach Freundſchaft feſſelte, nicht anders als in verſchiedener Hinſicht ſittlich erſchlaffend auf ihn einwirken. Inzwiſchen verwandte er doch auch erfolgreichen Fleiß auf ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung, aber ſeine Fortſchritte nährten ſeine Eitelkeit und ſeine hochmüthigen Hoffnungen (3). Nicht eine freie und edle Liebe zur Wiſſenſchaft, welche in dem Elemente des Geiſtes den Geiſt

---

(1) eversores. Confess lib. III, c. 3.

(2) Confess. lib. V, c. 8.

(3) Confess. lib. III, c. 3: et major jam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam typho. Confess. lib. III, c. 4. Soliloquiorum lib. I, c. 10 (Opp. tom. I, p. 363).

stille macht, wurde in ihm entzündet, sondern Ruhm vor der Menge, Ansehn in der Welt, Reichthum, das war das Ziel, worauf er die Uebungen der Schule bezog.

Wie muß es damals in seiner Brust gewogt und gestürmt haben, aber auch welch' ein Gefühl von Verödung muß oft in ihm gewesen sein! Einerseits die Leidenschaften und der niederdrückende Sinnenrausch einer verbotenen Liebe, der sorgenvolle Vorwurf bei dem Anblicke seines Sohnes, in seine Liebe zu dem Kinde Schmerz mischend, sein Gelüste nach verworfenen heidnischen Aufzügen oder leichtfertigen Theaterstücken, häufiger aber seine melancholische Freude, durch tragisch-schöne Darstellungen sein eignes Weh zu öffnen, der wüste Umgang seiner Freunde, die ehrgeizigen, ruhelosen Bilder seiner Studien; und dabei die so tief ihm eingeborne und eingepflanzte Sehnsucht nach Gott, der Ruhe aller Geister, die zwar schon entfernte aber noch nicht entschwundene Erinnerung an einen Frieden, den er jetzt nicht mehr besaß, wenigstens als ein rührend-schöner Traum aus der Vergangenheit zu Zeiten an ihm vorübergehend und, je weniger verstanden, desto mehr Schwermuth über ihn verbreitend! Aber keinem menschlichen Leben, wenn es, frühgetränkt aus dem süßen Quell der Wahrheit, dann in Abwege sich begeben hat, fehlen Stunden oder Augenblicke, in denen die geheime, so tief haftende Sehnsucht der frühen Erinnerung sich den Umhüllungen entreißt und sich deutlich als den Führer zu dem allein wahren Gute ankündigt. Dann entweicht der verblendende Zauber des Irregehns, der Schmerz, das Thal der innern Heimath, wo der labende Quell strömte, verlassen zu haben, und das Verlangen, dahin umzukehren, wirken in dem Geiste. Doch nicht selten verschwinden diese heiligen Stimmungen wie kurzdurchbebende Schauer und der alte Zauber webt sich wieder zusammen, oder wenn sie auch länger fortdauern, so weiß man sich oft von ihnen nicht recht leiten zu lassen: die kindliche und dabei so tief auffassende Einfalt ist vorüber, nachforschend vermag man sich die fromme Bewegung nicht mehr

zu deuten, und anſtatt ſich in Gott zu läutern, wird das Bewußtſein von einem fremdartigen Wahne hingenommen.

Für den Auguſtinus trat im neunzehnten Jahre ein ſolcher höherer Lebensmoment ein (1), der aber, wenngleich plötzlich durch eine beſtimmte Veranlaſſung hervorgerufen, als vielfach vorbereitet erſcheinen muß. Man war in der Schule des Rhetors nach dem üblichen Lehrgange an das Studium von Cicero's Hortenſius gekommen. Dieſes Buch enthielt eine Ermunterung zur Philoſophie und eine Art Geſchichte derſelben. Aber indem die verſchiedenartigſten philoſophiſchen Syſteme an dem Leſer vorübergeführt wurden, ward ihm die Lehre zu beherzigen gegeben, ſich von philoſophiſchem Partheigeiſte fern zu halten, bei dem Studium der Philoſophie nur die Wahrheit zum Ziel zu haben, ſie mit Begeiſterung zu begrüßen, wo auch ihre Spuren entdeckt würden, und das eigenwillige Denken an ſie aufzugeben. Dabei ward die Wahrheit nicht allein als eine Sache des Denkens, ſondern auch des Lebens aufgefaßt. Auch durch ein Leben, welches von den Begierden des auf das Irdiſche und Vergängliche gerichteten Menſchen frei gemacht ſei, ſollte ſich der Verehrer der Philoſophe bezeugen. Als Auguſtinus jene Ermahnung las, wurde ſein Inneres mit plötzlicher Macht anders geſtaltet. Und wie hätten ihn auch z. B. nicht jene ſeelenvollen Worte über die Weisheit am Ende des Dialogs bewegen ſollen: „Dieſe, wenn wir ſie Tag und Nacht betrachten und unſre Einſicht, das Auge unſers Geiſtes, ſtärken und uns hüten, daß es niemals ſtumpf werde, wenn wir alſo in der Philoſophie leben, iſt uns eine ſchöne Hoffnung: entweder, es werde, wenn unſer Gefühl und Denken ſterblich und hinfällig iſt, nach Ausrichtung unſrer irdiſchen Obliegenheiten unſer Abſcheiden ſanft, das Verhauchen unſers Lebens nicht ſchwer und gleichſam eine Lebensruhe ſein; oder wenn, wie die größten und trefflichſten der alten Philoſophen geurtheilt haben, unſre Geiſter ewigen

(1) Confess. lib. III, c. 4. Soliloquiorum lib. I, c. 10.

und göttlichen Weſens ſind, ſo müſſen wir annehmen: je mehr ſie ſtets in ihrer Bahn, nämlich in der Vernunft und in der Liebe zur Erforſchung der Wahrheit geblieben ſind, und je weniger ſie ſich mit den Fehlern und Irrthümern der Menſchen vermiſcht und verwickelt haben, deſto leichter werde ihr Emporſteigen und ihre Rückkehr zum Himmel ſein. Deshalb, wenn wir ruhig ſterben oder aus dieſem Hauſe in ein anderes weit beſſeres ohne Aufenthalt übergehen wollen, ſo müſſen wir für dieſe Studien jede Arbeit und Mühe aufwenden" (1). Seine ehrgeizige Hoffnung, durch Beredſamkeit zu glänzen, ſo wie ſein Wunſch nach Reichthümern war ihm gewichen, nur das Eine heiße Verlangen durchdrang ihn, der unvergänglichen Weisheit, deren Beſitz ihm einen nie aufhörenden Frieden ſchenken mußte, fortan nachzutrachten. Aber der Zug des geheimſten und mächtigſten Sehnens, der bei dem alten klaſſiſchen Freunde der Philoſophie gemäß der Stufe des Theismus, über welchen auch das geläutertſte Heidenthum ſich nicht erhebt, nur als das Hinſtreben zu einem abſtracteren Begriff der Wahrheit ſich offenbar werden konnte, hatte bei dem Jünglinge die höhere Entwickelung der zu dem perſönlichen, unendlichen Urheber alles Lebens aufſtrebenden Creatur, deshalb auch den gewaltigeren Schlag der Liebe.

Sicher geſtattet uns dieſes plötzliche Emporwallen des heiligen Geiſtes in dem Auguſtinus einen Rückblick auf ſeinen innern Zuſtand während einer längern Zeit; wir dürfen urtheilen, es waren ihm auch ſeine nächſtfrüheren Jahre nicht ohne die inwendige Bethätigung der göttlichen Liebe, nicht ohne aufſteigenden Ueberdruß an ſeinem gegenwärtigen Treiben und häufige Mißſtimmung über ſich, ſo wie auch nicht ohne den Wink zu Gott vorübergegangen. Denn etwas ſo Unvorbereitetes pflegt ja der Durchbruch des Geiſtes nicht zu ſein, ſondern wie wenn die volle Blüthenknospe von einem warmen Frühlingshauchen

(1) De Trinitate lib. XIV, c. 19 (Opp. tom. VIII, p. 965).

entfaltet wird, so sich auch im Leben des Geistes durch eine ergreifende Anregung zum deutlichen Bewußtsein aufzuschließen, was zuvor ahnungsvoll aufgekeimt war. Es erscheint ja auch in seinem Verlangen, Liebe zu geben und zu nehmen, in seiner Bedürftigkeit der Freundschaft, in seinem Mitgefühle mit Leiden, die keine wirkliche, sondern durch die Dichtkunst dargestellt waren, es erscheint ja in allem diesen eine Bewegung jener Liebe, welche, der Abglanz der Liebe Gottes zu den Menschen, auch unter den Verirrungen den Heimwehzug bewahrt und nicht anders beseeligt ruhen kann, als in der Liebe ihres Gebers.

Augustinus trachtete nun danach, sich mit dem Bewußtsein, das ihm so plötzlich aufgeleuchtet war, innigst zu erfüllen. Woher mochte er die ewige, lebendige Erkenntniß, die ihn so ahnungsvoll berührt hatte, reicher zu schöpfen glauben, als aus den heiligen Büchern, an welchen seine Mutter mit der tiefsten Ehrfurcht hing und aus denen er sich auch wohl sagen durfte, das vorbedeutende süße Weh jener Erkenntniß empfangen zu haben? Er begann die heilige Schrift zu lesen. Aber er war doch noch nicht genug vorbereitet, sie als ein Brod des Lebens aufzunehmen. Denn zwar wurde er erfüllt von der Eitelkeit seines bisherigen Lebens, er sehnte sich, Gottes inne zu werden, aber er sehnte sich nach Gott noch nicht aus der Tiefe eines Gemüthes, das seinen unendlichen Abfall von der unendlichen Liebe seines Schöpfers erkannt hat. Sein Hochmuth nahm eigentlich nur eine andere Richtung. Das Erhabenste, die Gemeinschaft mit dem ewigen Urquell aller Weisheit, wollte Augustinus nun erringen, da er das Wandelbare, Vergängliche und in sich Nichtige seines bisherigen Zieles einsah. Die heilige Schrift aber, auf allen ihren Blättern menschlichen Abfall von Gott und gerechte göttliche Heimsuchung so wie göttliches Erbarmen verkündigend, als das Wort der Wahrheit für Jedermann die Tiefen der Gottheit in den einfachsten Naturlauten des menschlichen Geistes offenbarend, wird nur demjenigen eine rechte Geistesspeise, der von seiner Schuld gebeugt sich selbst als

den Geringſten und Unwertheſten vor Gott darſtellt, um Gottes Wort zu vernehmen. Dieſer empfängt von der heiligen Schrift grade das, was ſeine Bedürftigkeit verlangt, niedergeworfen zur Reue wird er darauf durch deſto reichern Troſt erhoben, diejenigen Schriftlehren, welche dem Dünkel menſchlicher Weisheit Thorheit ſcheinen, ſind als heiligſte Wahrheit ihm bezeugt, weil er in ihnen die Erfüllung ſeiner innerſten, eigenſten Sehnſucht findet und grade die Sprache der einfachſten Natur iſt ihm in ihr erquickend, weil er darin die herablaſſende Liebe Gottes wahrnimmt. Gegenwärtig hatte Auguſtinus in der heiligen Schrift noch ein innerlich für ihn verſchloſſenes Buch aufgeſchlagen, ſein zu Gott hindrängendes Leben hatte ſich noch nicht tief genug erſchloſſen, um den Geiſt der Schrift innig aufzufaſſen, aus ihrer wegen ſeiner Studien ihm ſo fremden Form vermochte er ſich nicht ihren Inhalt zu entziffern, ſie ſchien ihm nicht den Vergleich mit ciceronianiſcher Rede auszuhalten. So wurde ihm zwar die heilige Gemüthsbewegung in ſeinem neunzehnten Jahre noch nicht der Anfangspunkt einer entſchieden neuen, gottgeweihten Richtung. Da die Wurzel ſeines Hochmuthes unverletzt war, ſo fanden ſich bald, als ſeine Begeiſterung ſich ſenkte, alle Vorſpiegelungen ſeines Ehrgeizes wieder bei ihm ein (1). Auch den Stunden ſeiner Jugendleidenſchaft hatte er keine Kraft zu entſagen, in ſein Gebet um Keuſchheit miſchte ſich der Wunſch, daß Gott ihn nur nicht erhören wolle (2). Aber ohne Frucht blieb doch für ihn jener Aufblick ſeines in Gott verborgnen Lebens nicht. Wenigſtens in der niedrigen Geſtalt der Begierde nach Reichthum erhielt ſeitdem die Selbſtſucht über ihn keine Macht und das Verlangen nach Wahrheit blieb ihm ſo tief eingeprägt, daß es, für den Augenblick etwa durch Leidenſchaft, Ehrgeiz, Alltagsverkehr unterdrückt, überwältigender wiedererſtand. Bei ſeiner Entwickelungsſtufe führte ihn ſein Suchen nach einer Quelle, aus welcher er ſeinen Geiſtes-

(1) Soliq. lib. I, c. 10. (2) Confess. lib. VIII, c. 7.

durft stillen könnte, nachdem er dieses aus der heiligen Schrift nicht erreicht hatte, in wüste Gegenden voll trügerischer Luftspiegelungen von dem ersehnten Gute und sein Aufstreben diente dazu, ihn tiefer niederzubeugen. Aber unter diesem geistigen Ringen, durch die von seiner höhern Natur immer drückender empfundene Knechtschaft unter den Lüsten der Sinnlichkeit und dem ruhelosen Wahn des Ehrgeizes, aus dem immer mehr erhöhten Bewußtsein seines Elendes erschloß sich endlich auf mancherlei Einladungen der göttlichen Gnade die Knospe reuevoller, demüthiger Liebe, von Gottes Barmherzigkeit Vergebung und Erquickung flehend und die für die Demuth gegebene Verheißung hinnehmend. Da er für jetzt von der Schrift abgestoßen wurde, so ward er desto leichter einer Irrlehre zugeführt, welche damals, weil von der Kirche verabscheut und von dem Staate, der die Kirche schützen wollte, verfolgt, in geheimnißvollen Windungen durch die Kirche hindurchging und den Trieb in sich hatte, sich an die Stelle der Kirchenlehre zu erheben. Diese Irrlehre war der Manichäismus.

Zweites Capitel.

Die Manichäer (1).

Von den Ostfernen des Orients, aus jenen Gegenden, wo am reinsten und blendendsten die Sonne ihre Strahlen über den dunklen Schooß der Erde ausgießt und aus derselben ein reiches

---

(1) Wir beschränken uns in diesem Abschnitte unserm Hauptzwecke gemäß auf die Darstellung des Typus, den der Manichäismus in Nordafrika angenommen hatte und den wir aus den Werken des Augustinus kennen lernen. Nur hin und wieder glaubten wir es uns erlauben zu dürfen, aus anderweitigen Quellen des manichäischen Systems Nachrichten aufzunehmen, wenn diese als natürliche Ergänzungen in die Berichte des Augustinus eingriffen. Gern würden wir den Abschnitt noch kürzer

Licht- und Farbenleben entwickelt, von dort, wo der Menſch ſeit uralter Zeit ſeine getrübte Erinnerung an die unendliche, allmächtige Geiſtesſonne an das ſichtbare Licht dieſer Erde angeſchloſſen hatte, ging nach einer mächtigen Anregung durch das Chriſtenthum gegen das Ende des dritten Jahrhunderts ein Syſtem hervor, welches die Offenbarung Chriſti mit dem Glanze des phyſiſchen Lichts verſchmolz und das befreite Gottesbewußtſein des Geiſtes in den Naturkreis zurückbannen wollte. In Perſien verkündete in den ſpätern Zeiten des dritten Jahrhunderts Mani ſeine Lehre, aber im vierten Jahrhundert waren ſeine Anhänger nicht allein über das chriſtliche Morgenland vertheilt, ſondern auch tief in das chriſtliche Abendland eingedrungen. In Nordafrika, in Rom, ſelbſt in Gallien hatten ſie Boden gewonnen (1). Aus verſchiedenen alten Religionsformen Aſiens mögen auf weiten Reiſen in den Süden und Oſten dieſes Welttheils Anſchauungen von Mani angeeignet und dann mit dem chriſtlichen Bekenntniſſe verbunden ſein, aber der allgemeinere Bildungstrieb des manichäiſchen Syſtems war eine nur ſo weit reichende Hingebung an die Offenbarung Chriſti, als mit dem nicht rein gefaßten Begriffe des Schöpfers und des Geſchöpfes vereinbar iſt. An dieſem Bildungstriebe iſt wohl, wie es auch aus dem hochmüthigen Charakter des Manichäismus (2) ſich ergiebt, des Menſchen älteſtes Gelüſte, Gott gleich zu ſein, nicht zu verkennen, aber er beruhte nicht minder auf dem Denken. Vornämlich können zwei Betrachtungen, die eine

---

gefaßt haben, wäre es uns bei unſerm Wunſche, das Leben des Auguſtinus einer genauen Anſchauung vorzuführen, nach der Stelle, welche der Manichäismus in der Geſchichte des Kirchenlehrers einnimmt, thunlich erſchienen.

(1) De natura boni contra Manich. c. 47 (Opp. tom. VIII, p. 517): hoc se facere quidam (Manichaei) confessi esse in publico judicio perhibentur, non tantum in Paphlagonia, sed etiam in Gallia.

(2) Der Vorwurf des Hochmuthes wird den Manichäern häufigſt vom Auguſtinus gemacht.

von der Gottesidee als dem Unendlichen, die andere von der Gottesidee als dem Guten ausgehend, dem reinen Begriff des Schöpfers widerſtreben. Erſcheint nicht überhaupt Bewußtſein, ohne welches der Begriff des Schöpfers nicht gedacht werden kann, als endlich, begrenzt? Und nun ein Bewußtſein, das ſich zur Natur, zu dem Bewußtſein unzähliger geſchaffener Weſen als zu Anderem verhält, giebt es nicht die Vorſtellung einer Begrenztheit, vergleichbar mit der Perſönlichkeit des Menſchen? Wie in den bei ihrem Glauben unmündiger Denkenden der Gedanke Gottes, des Schöpfers aller Dinge, nicht ſelten das Bild der menſchlichen Erſcheinung annimmt, ſo wiſſen auch oft die geiſtig Entwickelteren, aber im Glauben Schwachen dieſen Gedanken nicht von Anthropomorphismus frei zu machen. Daß es auch den Manichäern ſo erging und ſie durch dieſen Irrthum des Denkens in ihrer Lehre beſtärkt wurden, ſcheint durch ihre ſpöttiſchen Fragen gegen Katholiſche, ob Gott leiblich begrenzt ſei? ob er Haare und Nägel habe? angedeutet zu werden, aber auch durch das langgehegte Vorurtheil des Auguſtinus, daß der Glaube der Kirche das Weſen Gottes leiblich eingeſchränkt wähne (1). Denn wenn auch dieſes Vorurtheil durch bildliche Ausdrücke der heiligen Schrift und durch ſolche katholiſche Chriſten, die auf einer unentwickelten Stufe des Denkens ſtanden, angeregt ward, ſo würde es doch wohl nicht ſo leicht gebildet und ſo tief eingewurzelt ſein, hätte es nicht an jener Verirrung des Denkens bewußter oder unbewußter einen Antrieb gehabt.

Weit mehr aber wurden die Manichäer durch die zweite Betrachtung von dem Glauben und der Lehre der Kirche fern gehalten. Iſt nicht Gott im höchſten Sinne das Gute? kann es eine Lebensentwickelung aus ihm geben, die nicht Heiligkeit, Liebe, nicht licht und rein wäre wie der unbewölkte Sonnenſtrahl? Woher denn, wenn alles Daſein aus Gott ſein ſoll,

(1) Confess. lib. III, c. 7 u. lib. VI, c. 4.

der furchtbare Gegenſatz gegen das Reine, was göttlichen Geſchlechts iſt? Woher das Böſe, das nicht allein unter den Menſchen in vielfachen, ſchreckenden Geſtalten aufſchießt, ſondern auch durch die Bildungen der Natur ergoſſen iſt, neben dem Blüthenduft den Peſthauch ſendet, neben das lichte Farbenſpiel nächtliches Dunkel ſtellt, neben der lieblichen Wohlgeſtalt unheimliches Regen des Gewürms aufgehn, neben dem ſchlagenden, ſüßen Ton der Liebe das Brüllen der Raubgier vernehmen läßt und überhaupt als ein finſtres Urleben erſcheint, mit welchem das lichte göttliche Leben vermiſcht ward und kämpft, über welches daſſelbe ſiegt oder von welchem es wiederum tiefer verſchlungen wird? Solche Gedanken, in wie verſchiedner Form ſie auch ausgedrückt waren (1), verdunkelten den Manichäern die Wahrheit von dem einigen Urheber des Lebens.

Die Kirche verwies den Fragenden, durch ſolche Fragen gewiß oft Geängſtigten (2), wenn er in die Höhe und in die Tiefe fahren und außer ſich das dunkle Räthſel ergrübeln wollte, auf das düſtre Geheimniß des eignen Herzens, auf das Bewußtſein des Böſen als eigner Schuld. Den freien Abfall ſeines Daſeins von der Quelle des Lebens und der Liebe ſich bekennend, mit deſto tieferer Beugung, je tiefer in dem Schuldgefühl des Abfalles der unendliche Reichthum der ſchaffenden göttlichen Liebe offenbar ward, ſollte der Fragende ſich vielmehr anklagen, als mit ſeinen Gedanken gegen Gott einherfahren. Mit dieſer Antwort der Kirche waren die Manichäer nicht unbekannt, aber ſie wurden nicht dadurch befriedigt. Sie vermochten es ſich nicht zur Einſicht zu bringen, daß man den Urſprung des Böſen in der Freiheit des kreatürlichen Bewußtſeins aufſuchen und dann nicht Gott als den Urheber des Böſen betrachten könnte. Denn ſchon der Begriff des geſchaffenen Bewußtſeins, der We-

(1) Zu vergl. z. B. die Schrift: de moribus Manichaeorum (Opp. tom. I, p. 715 et seqq.).

(2) De libero arbitrio lib. I, c. 2 (Opp. tom. I, p. 570).

ſensunterſchied von Gott, der dadurch beſtimmt werden ſollte, war ihnen unfaßlich (1). Die kirchliche Lehre von der Schöpfung aus Nichts erſchien ihnen als eine Thorheit; wie möchte Sein anders als aus Sein hervorgehn? (2). Entweder alſo, in der Vorausſetzung, daß es nur Eine Urſubſtanz, die göttliche, gebe, wäre auch jedes Daſein der Welt von ihr ausgegangen und dann könnte von einer Trennung des Böſen von der Subſtanz Gottes nicht weiter die Rede ſein, ſondern Gott wäre der Grund des Böſen, oder es mußte auch eine zweite, der göttlichen entgegengeſetzte Urſubſtanz geben, die Mutter des Böſen und das Böſe ſelber. Dieſes Letztere beſtätigte ja auch der ſo ſcharf ausgeprägte, keine Zurückführung auf Eine Subſtanz verſtattende Gegenſatz, die Gewißheit des Gott anhangenden menſchlichen Geiſtes, daß ſeiner Natur das Böſe fremd und eine Eigenſchaft des Kerkers nämlich des Leibes ſei, den der Menſch während des irdiſchen Lebens ertragen müſſe (3). Indeſſen hier-

(1) De actis cum Felice Manichaeo lib. II, c. 18 (Opp. tom. I, p. 497): Aug.: dixi, quia ex Deo est (anima), tanquam a Deo facta, non tanquam a Deo nata. Fel.: dixisti de anima, quia non est ex Deo, sed factura Dei, quia sine Deo nihil est: hoc enim dicis tu et non vis asseverare, quia ex Deo est anima? Aug.: a Deo est, sed facta est a Deo. Fel.: aut facta, aut missa, aut data ex Deo est. Ergo si ex Deo est, — quid culpas Manichaeum?

(2) Contra Fortunatum Manich. disputatio I (Opp. tom. VIII, p. 97): quia dixisti, factititiam esse animam, et nihil praeter Deum, quaero, undenam Deus animae substantiam adinvenit?

(3) Contra Fortunatum Manich. disputatio I (Opp. tom. VIII, p. 97): Fort.: ex jussione constant universa? Aug.: ita credo, sed universa quae facta sunt. Fort: facta consonant, sed quia inconvenientia sibi sunt ac per hoc ergo constat, non esse unam substantiam, licet ex unius jussione eadem ad compositionem mundi hujus et faciem venerint. Ceterum ex rebus ipsis patet, quia nihil simile tenebrae et lux, nihil simile veritas et mendacium, nihil simile mors et vita, nihil simile anima et corpus et cetera istis similia, quae et nominibus et speciebus distant ab invicem. — Constat ex ratione rerum, quod duae sunt substantiae in hoc mundo, quae speciebus et nominibus constant, quarum est una corporis, alia vero aeterna Patris omnipotentis, quam Dei esse credimus.

von abgeſehen und die vermeintliche Schöpfung aus Nichts, aus welchem das allmächtige Schöpferwort Gottes die Welt und alles Leben auf ihr hervorgerufen habe, einmal zugegeben, wie ſollte Gott etwas Anderes geſchaffen haben, als was ſeines Weſens war? (1). Ja hätte er dem Menſchen die Freiheit zu ſündigen, aus welcher darauf die wirkliche Sünde hervorging, anerſchaffen, ſo würden nur zwei Fälle ſtattfinden: entweder Gott hätte, das wirkliche Eintreten der Sünde vorausſehend, dieſelbe gewollt, weil er ungeachtet ſeines Vorauswiſſens den Menſchen nicht anders geſchaffen, und ihm außerdem, da doch eine nur an ſich vorhandene Möglichkeit zum Wirklichwerden einer beſtimmenden Anregung bedurfte, auch dieſe zugeführt, mithin wäre trotz der ſcheinbaren menſchlichen Freiheit dennoch der eigentliche Urheber der Sünde Gott; oder Gott hätte die Entwickelung der Sünde nicht zuvorgewußt, und in dieſem Falle würde zu dem Vorwurfe gegen Gott, daß er die Natur des Menſchen ſo unvollkommen angelegt, der zweite Vorwurf des eingeſchränkten Wiſſens kommen (2). Durch ſolche Schlüſſe widerlegten ſich die Manichäer das von der Kirche dargebotene Mittel, das ruheloſe Denken über den Urſprung des Böſen zu beſänftigen und zu beugen, ſie wußten ſich das uralte Räthſel des Denkens nicht anders zu entziffern, als durch die Annahme zweier Urſubſtanzen, der Subſtanz Gottes und der Subſtanz des Böſen, welches letztere das Gehäuſe der Welt, der Träger

(1) De actis cum Felice Manichaeo lib. II, c. 19 (Opp. tom. VIII, p. 498): Fel.: dixi, quia Deus immutabilis est, et quod genuit immutabile est et quod fecit immutabile est.

(2) Contra Fortunatum Manich. disputatio II (Opp. tom. VIII, p. 101): Fort.: Ceterum si (mala) ex ipso (Deo) essent, aut daret licentiam peccandi, quod dicis liberum arbitrium dedisse Deum, consensor jam inveniebatur delicti mei, eo quod delicti mei auctor esset, aut ignorans quid futurus essem, delinqueret, quem ipse non se dignum instituerat. — Si originem non haberet quod cogitamus delicta facere, non cogeremur ad peccatum venire vel ad delictum.

des hindurcheilenden Fremdlings, des Lichtausfluſſes aus dem Weſen Gottes ſei.

An der dargeſtellten Dialektik läßt ſich erkennen, daß ſie von einer Neigung des Denkens geleitet wird, dasjenige nach Art der ſinnlichen Anſchauung ſich vorzuſtellen, was allein im Geiſte betrachtet werden ſollte. Daher die Unkräftigkeit, den Begriff des Schöpfers von beſchränkter, vermenſchlichender und verleiblichender Form frei zu halten, den Begriff der Schöpfung von dem Begriff der weſentlichen Lebensausſtrömung zu ſondern, bei dem Begriff der kreatürlichen Freiheit als der Urſache des Böſen ſtehen zu bleiben. Und dieſe Richtung des Denkens ließ überhaupt nicht reingeiſtige Anſchauungen in den Manichäern aufkommen, die Natur des ſinnlichen Lichtes erſchien ihnen als die Natur Gottes. Sie theilten in dieſer Richtung die Eigenthümlichkeit der pantheiſtiſchen Denkweiſe, die ſich, ſo viel ſie auch geiſtige Begriffe gebrauchen mag, doch von dem Naturkreiſe nicht befreit. Aber der Pantheismus, dort ſtets ſeine Wurzeln treibend, wo der Schöpfungsbegriff nicht vollſtändig erfaßt iſt, erreichte unter den Manichäern nur eine ſehr unvollkommene Form. Es gehörte doch noch viel Ueberwindung der am ſchwerſten zu entäußernden Wahrheiten in der Gottesidee und des Gewiſſens dazu, die beiden Subſtanzen des Dualismus, die freilich vor einer durchdringenden Dialektik nicht beſtehen können, zu Einer Subſtanz zuſammenfließen zu laſſen, oder das Böſe ganz abzuleugnen. Und während die Manichäer auf einer entwickelteren Stufe der Speculation den Selbſtvermittelungs- und Naturproceß des unmittelbaren Seins angeſchaut haben würden, ſo nahm auf ihrer niedrigeren Stufe ihre Theologie den Charakter des Theiſtiſchen und Polytheiſtiſchen an. Wo die Richtung auf ſpeculatives Denken vorhanden, aber daſſelbe noch unreif iſt, da pflegt die Phantaſie die mangelnde Ausbildung zu ergänzen und das Syſtem der Speculation in ſinnvollen Allegorien vorzubilden, nach ihrer Weiſe, Alles lebendig, perſönlich zu geſtalten, an die Stelle von Geſetzen und

Kräften Geiſter und Götter des Himmels oder Fürſten und Dämonen der Hölle ſetzend. Dies geſchah auch von dem Manichäismus. Während aber durch das Zuſammenwirken der Speculation und Phantaſie, durch die Unklarheit über das eigne Ziel bei den Manichäern den Gegnern ſcharfe Waffen gereicht wurden, bewirkte gewiß das Gefühl des Zuſammenhanges zwiſchen dem verborgnen Keim und der denſelben umgebenden und nährenden Mutter oft bei jenen eine Anhänglichkeit an ihre Lehren, die von den überzeugendſten Widerlegungen nicht überwunden ward.

Der Brief des Mani, welcher die Grundlegung ſeiner Lehre enthielt und von ſeinen Anhängern Anfang, Mitte und Ende zu umfaſſen gerühmt ward (1), die ſogenannte epistola fundamenti, giebt dieſe Schilderung der beiden Urgegenſätze (2): „Dieſes war im Anfange: zwei von einander getrennte Subſtanzen. Und zwar das Reich des Lichtes hatte Gott der Vater inne, in ſeinem heiligen Geſchlechte unvergänglich, in Kraft herrlich, nach ſeiner Natur ſelbſt wahr, in ſeinem eigenen ewigen Sein ſtets ſeelig, der bei ſich trägt die Weisheit und lebendige Sinne, durch welche er auch die zwölf Glieder ſeines Lichtes umfaßt, nämlich die überſchwänglichen Reichthümer ſeines eignen Reiches. In jedem aber ſeiner Glieder ſind Tauſende unzähliger und unermeßlicher Schätze verborgen. Er ſelbſt aber der Vater, am herrlichſten in ſeinem Ruhme, an Größe unbegreiflich, hat mit ſich verbundene ſeelige und glorreiche Aeonen, die weder an Zahl noch an Größe zu ermeſſen ſind, mit welchen dieſer heilige und erhabene Vater und Erzeuger lebt, indem in ſeinen herrlichen Reichen kein Bedürftiger oder Schwacher

(1) De actis cum Felice Manich. lib. II, c. 1 (Opp. tom. VIII, p. 486): Fel.: ista enim epistola fundamenti est, quod et sanctitas tua bene scit, quod et ego dixi, quia ipsa continet initium, medium et finem.

(2) Contra epistolam Manichaei c. 13 (Opp. tom. VIII, p. 159).

sich befindet. Also aber sind seine leuchtenden Reiche über der lichten und seeligen Erde gegründet, daß sie von Keinem jemals bewegt oder erschüttert werden können. Neben einem Theile aber und einer Seite jener heiligen und herrlichen Erde war die tiefe Erde der Finsterniß, von unermeßlicher Größe. In dieser wohnten feurige Leiber, nämlich verderbenbringende Geschlechter. Hier waren unendliche, aus derselben Natur stammende, unermeßliche Finsternisse mit eigenthümlicher Brut, weiterhin von denselben waren kothtriefende, schlammige Gewässer mit ihren Bewohnern, innerhalb derselben schreckliche und heftige Winde mit ihrem Fürsten und mit ihren Erzeugern. Wiederum war daselbst eine feurige und verderbenbringende Region mit ihren Führern und Nationen. Gleicherweise befand sich innerhalb derselben das Geschlecht des finstern Rauchs; unter diesem Geschlechte weilte der gräßliche Fürst und Heerführer Aller, umgeben von unzähligen Fürsten, deren aller Geist und Ursprung er selbst war."

Diese Anschauung von den beiden Substanzen und Reichen wurde noch weiter ausgebildet und geschmückt. In einem manichäischen Hohenliede der Liebe (1) war der seelige Vater des Lichtreiches dargestellt als ein ewiger, sceptertragender König, mit hehr strahlendem Antlitz und gekrönt mit Blumenkränzen. Den Herrscher umringten zwölf herrliche Aeonen, je drei nach den vier Himmelsrichtungen, mit Blumen umgeben, die Fülle erhabnen Lobgesanges ausströmend und das Haupt des Königs mit ihren Blumen kränzend. An diese zwölf Aeonen und selber großer Götter reihten sich unzählige Bewohner des Lichtreiches, Schaaren von Göttern und Engeln, alle von Gott gezeugt und seines Wesens. Wer möchte alle die Wonnen des Lichtreiches aussprechen: die herrlichen Wohnungen der Engel, in denen

(1) Amatorium canticum. Contra Faustum lib. XV, c. 5. 6 (Opp. tom. VIII, p. 275 – 77).

erfriſchende Luft ſäuſelte, die mit Blumen überſäeten, duftenden Gefilde, die hainbedeckten Berge, von welchen ſüßer Nektar herabfloß, der auch in den Strömen und in den Meeren rauſchte!

Wie nämlich in den angeführten Worten Mani's, ſo war auch in dem manichäiſchen Hohenliede aus der Anſchauung dieſer ſichtbaren Welt, die aus finſterm Grunde durch ein Herabträufeln göttlichen Lebens dennoch zu einem Abbilde des Himmelreiches entfaltet und gewölbt ſchien, vor dem Geiſte ein verklärtes Urbild aufgegangen. Auch dieſes faßte einen Himmel und eine Erde in ſich, aber voll unausſprechlichen Lichts und unausſprechlicher Farben, einen Himmel, deſſen Centrum, gleichwie die Sonne als das Centrum in der ſichtbaren Welt erſchien, die Sonne des unvergleichlichſten, allbelebenden Urlichtes war, ebenſo wie die irdiſche Sonne von den zwölf Sternbildern des Thierkreiſes, von zwölf hehren Himmelsgeſtalten, Wächtern über ſeelige Zeiten mit den Symbolen derſelben umkreiſt, und ſeine unendliche Fülle in ihnen und durch ſie als durch wirkende Glieder ſeiner ſelbſt verbreitend. Sternſäulen und Sternheere beſchrieben leuchtende Bogen über der von Nacht beſchatteten Erde; ſo überwölbten auch leuchtende Heerſchaaren, Ausſtrahlungen der Urſonne, aber eine ſeelige, lichte Erde, weil auch ſie an dem Weſen dieſer Sonne Theil hatte.

Auf der andern Seite ward auch die Vorſtellung von dem Reich der Finſterniß weiter ausgebildet. Die Brut der im engern Sinne finſtern Region, des beſonderten Elementes der finſtern Erde beſtand aus Schlangenthieren. Die Region der Gewäſſer konnte mit zahlloſem Gethier, wie es im Waſſer hauſt, die Region der gräßlichen Winde mit unzähligen geflügelten Thieren von der Phantaſie erfüllt werden. Die Region des Feuers war die Heimath der vierfüßigen Beſtien, die Zweifüßler aber, ſo zu ſagen, die ſataniſchen Menſchen hatten in der fünften Region des Rauchs ihre Behauſung. Von dem Weſen demnach und der Geſtalt dieſer letzten war der ſchreckliche Beherrſcher des

ganzen Reiches (1). Aber nicht allein mit einer Ueberfülle abſchreckenden animaliſchen Lebens wurden die unermeßlichen Gebiete der Finſterniß ausgeſtattet, ſondern auch mit vegetabiliſchem Leben, das, ſelbſt aus den fünf Elementen hervorgegangen, als die Mutter des animaliſchen Lebens gedacht war (2).

Wildes Toben, wilde Grauſamkeit herrſchte unter den Bewohnern des unſeeligen Reiches. Aus ſchrecklicher Zeugungsfülle Leben auswerfend, tödteten und verzehrten ſie auch wieder einander. Aber wie ſehr ſie auch unter einander wütheten, den Befehlen ihres Fürſten waren ſie alle unterworfen, nicht allein diejenigen, welche daſſelbe beſondere Element mit ihm theilten (3).

In ſolchem Gegenſatze befanden ſich die beiden Reiche. Obwohl ſie mit einer Seite gegen einander grenzten oder nach einer andern manichäiſchen Vorſtellung das Reich der Finſterniß gleich einem eingetriebenen Keile in das Lichtreich einſchnitt (4), ſo ſcheint doch zwiſchen beiden eine unendliche Kluft befeſtigt. Verſchiedene Verſuche wurden von dem manichäiſchen Syſtem gemacht, um ſie zu überwinden, der Urſprung der Weltbildung entweder auf göttliche Cauſalität, oder auf die Cauſalität des böſen Princips zurückgeführt, oder ein Mittelweg eingeſchlagen. Auf die Frage, warum Gott, wenn ihm das Reich der Finſterniß keinen Schaden zufügen konnte, einen Theil ſeiner Subſtanz

---

(1) Lib. de haeres. XLVI (Opp. tom. VIII, p. 13). De moribus Manichaeorum c. 9 (Opp. tom. I, p. 721). Dafür, daß die ſataniſchen Menſchen der Region des Rauches, die vierfüßigen Beſtien der Region des Feuers angehörten, hatten die Manichäer folgende Gründe: Superbum esse bipedum genus, quadrupedes vero edaces esse et in concubitum multum fervere. Contra epist. Manich. c. 32 (Opp. tom. VIII, p. 173).

(2) Contra Faustum lib. XXIV, c. 2 (Opp. tom. VIII, p. 431). Lib. VI, c. 8 (Opp. tom. VIII, p. 209): ipsa prima corpora principum tenebrarum ex arboribus ibidem natis tamquam vermiculos opinantur exorta, ipsas autem arbores ex quinque illis elementis.

(3) Contra Faustum lib. XXI, c. 10. 14 (Opp. tom. VIII, p. 357. 359).

(4) Contra Faustum lib. IV, c. 2 (Opp. tom. VIII, p. 194).

in daſſelbe entlaſſen hätte, ward auch, indem die Beziehung auf einen Angriff des Böſen ganz zurücktrat, die Antwort gegeben: Gott habe wegen ſeines Erbarmens nicht außer Gemeinſchaft mit der böſen Natur bleiben, ſondern durch Eingehn in dieſelbe ihrer Ungeregeltheit eine Grenze ſetzen wollen (1). Oder es ward als erſter Impuls zur Weltbildung ein Angriff des Reiches der Finſterniß gegen das Reich Gottes bezeichnet; durch dieſen Angriff habe zwar Gottes Macht und Ruhe nicht verletzt werden können, aber ſeine Gerechtigkeit wäre beeinträchtigt worden, wenn er nicht dem Angriffe eine überwältigende Kraft entgegengeſetzt hätte. Denn Fremdes anzufallen, war die verabſcheuungswürdigſte That, ſie ungeahndet laſſend, hätte Gott ihr geſchienen beizuſtimmen (2). Doch eine dritte Anſicht, die ebenfalls den Angriff des böſen Princips in den Vordergrund der Weltbildung ſtellte, aber die entſprechende Thätigkeit des guten Princips als Nothwehr faßte, und deshalb die Cauſalität deſſelben in Betreff der Weltentſtehung minderte, war in dem manichäiſchen Syſteme die urſprüngliche. „Der Vater des ſeeligſten Lichtes, hieß es in Mani's epistola fundamenti, habe gewußt, daß von der großen Verheerung, welche aus der Finſterniß aufſteige, ſeine heiligen Aeonen bedroht würden, wenn er nicht ein erhabenes und herrliches und machtvolles Weſen entgegenſtellte, um durch dieſes das Geſchlecht der Finſterniß

(1) De moribus Manich. c. 12: in hac quaestione non defuit, qui diceret, non Deum malo carere voluisse aut ne sibi noceretur cavisse, sed propter naturalem bonitatem suam inquietae perversaeque naturae ut ordinata esset, prodesse voluisse. Contra Fortunatum Manich. disp. II, 34: Aug.: si Deo nihil noceri poterat, cur huc animas misit? Fort.: naturae contrariae modum imponere.

(2) Secundini Manichaei epistola ad Augustinum, 6 (Opp. tom. VIII, p. 523): Deus totus justitia est, ultimum autem facinus est invadere aliena. Ad hoc vero cum venerit natura contraria, ille quidem nihil poterat pati, quia praescius erat, visus fuisset facinori consensisse nisi pugnasset, et ideo magnam opposuit venienti virtutem, ut justitia illius nulla pollueretur sacrilegii consensione.

zugleich zu überwinden und zu zerſtören und den Bewohnern des Lichtes ewige Ruhe zu verſchaffen" (1). Aber der Kampf konnte ſich nicht durch ein äußerliches Zurücktreiben vollenden, ſondern nur, in die Natur des Böſen innerlichſt eindringend, durch alle Geſtaltungen ihres Lebens fließend, vermochte das Licht die Macht des finſtern Princips ſo von Grunde aus zu vernichtigen, daß es ein für immer ausgemattetes Ungeheuer, gleichſam wie ein faſt ausgebrannter Vulkan zwar noch ſich regen, aber den Frieden des guten Reiches nicht mehr ſtören konnte. Was nach der erſten Anſicht von dem Urſprunge der Welt eine freie Herablaſſung der göttlichen Liebe war, entſprechend jener Liebe, in welcher der Erlöſer ſeine Jünger gleich als Schafe mitten unter die Wölfe ausſandte (2), das war nach der letzten Anſicht das Opfer, mit welchem das Reich Gottes einen ewigen Frieden ſich erkaufen mußte. Gott mußte von ſeinem Weſen dahingeben in die Nacht des Elendes, zum Leiden, zum Kreuz.

Es wurde alſo der Urmenſch (3) mit ſeiner Bekleidung oder Bewehrung der fünf reinen Elemente — Waſſer, Feuer, Wind, Luft und Licht — zur Bekämpfung des böſen Princips ausgeſandt (4). Seine Aufgabe war es, von den reinen Elementen dem Reiche der Finſterniß möglichſt tief einzuflößen. Deshalb

(1) De actis cum Felice Manichaeo lib. I, c. XIX.

(2) Contra Fortunatum Manich. disp. II, 22: Aug.: dignare respondere, quemadmodum fieri possit, ut si est Deo natura contraria, nobis imputetur peccatum, qui in illam naturam non voluntate sed ab ipso Deo, cui nocere nihil poterat, missi sumus? Fort.: hoc genere, quemadmodum et Dominus dixit discipulis suis: ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum.

(3) Gemäß unſerm eingeſchränkten Plane bei dieſem Abſchnitte, das Manichäiſche Syſtem allein in Beziehung auf den Auguſtinus darzuſtellen, benutzen wir nur den Lehrtypus über den Kampf der beiden Reiche, der ſich in ſeinen Werken findet, und nehmen auf die abweichende Lehre in den Acten des Archelaus keine Rückſicht.

(4) Lib. de Haeres. XLVI. Contra Faustum lib. XX, c. 9.

wandelte er vielfach ſeine Elemente (1), er führte den finſtern Mächten immer neue anlockende Formen ſeiner Elemente vor, um ſie immer aufs Neue anzureizen, Theile derſelben zu ihrem Verderben zu verſchlingen, ſich mit denſelben ganz zu erfüllen, den Keim innerſter Auflöſung in ſich aufzunehmen.

Die Vermiſchung war geſchehn, das Toben der Finſterniß oder Hyle war gebrochen; die Entwickelung des Sieges war nun die Weltbildung und der Cyklus von Naturmetamorphoſen, wodurch die Unterwerfung des Böſen bethätigt und befeſtigt, das in die Materie verſunkene göttliche Leben ſeiner Heimath zurückgegeben werden mußte. Für dieſen Proceß verwandte das manichäiſche Syſtem noch verſchiedene Aeonen oder Emanationen des Lichtreiches.

Der eigentliche Weltbildner, welcher das gemiſchte Univerſum ſo ordnete, daß die Heimführung des herabgeſenkten Lichtes und die Ausathmung der Kräfte von Seiten der Finſterniß ihren ſtätigen Verlauf nehmen konnten, war der lebendige oder der mächtige Geiſt (2). Er ſammelte diejenigen Theile der Weltſeele, der Rüſtung oder der Bekleidung des Urmenſchen, die von dem Eingehn in die Hyle nicht waren befleckt worden, und vereinigte ſie zu den beiden großen Himmelslichtern der Sonne und des Mondes, hinfort den erſten der erlöſenden, lebenaufziehenden Kräfte (3). Das Himmelsgewölbe wurde von dem Geiſte ausgebreitet und die Erde feſt gemacht, nämlich es wurden überall von der Welttiefe an bis zur Welthöhe die Fürſten der Finſterniß gebunden, diejenigen am höchſten, welche

---

(1) Contra Faustum lib. II, c. 4: primum hominem vestrum dicitis secundum hostium voluntatem, quo eos caperet, elementa, quae portabat, mutasse atque vertisse.

(2) Spiritus potens. Contra Faustum lib. XX, c. 9.

(3) Dies wird in den Akten des Archelaus bezeichnet (Baur, das manichäiſche Religionsſyſtem S. 209), ergiebt ſich aber auch aus der Darſtellung des Auguſtinus.

das meiſte Licht aufgenommen hatten (1), am Sternenhimmel, weil die Geſtirne, obgleich nur als Punkte auf dem Grunde des Himmels leuchtend, dennoch durch ihre Unendlichkeit, ihr Strahlen und die Harmonieen ihrer Conſtellationen den hehrſten Eindruck gaben.

Aber drei große Genien des Lichtreiches waren mit dem lebendigen Geiſt verbunden, als dieſer die Welt ſchuf: der gewaltige Glanzträger, der rieſige Atlas und der glorreiche Gebieter über die elementaren Bewegungen und gleichſam die Triebräder der Natur, über Waſſer, Wind und Feuer, welche einſt nur Toben der Finſterniß vollbracht hatten, nun aber, gemiſcht mit den entſprechenden Elementen des guten Reiches, der Ordnung und dem Zwecke deſſelben, der Hervortreibung der gefeſſelten Lichtſeele dienen mußten (2). Im Verhältniß zu der weltſchaffenden Potenz, dem lebendigen Geiſte, erſcheinen jene drei Genien als die welterhaltenden Potenzen. Den Glanzträger ſtellte ſich die manichäiſche Phantaſie vor als ganz von Licht ſchimmernd, mit einem ſechsfachen Antlitze (3). Es war ſein Amt, die Welt, welche die Manichäer ſich über einem Abgrunde ſchwebend dachten, von oben her in gleicher Schwebe zu erhalten. Dabei war es ihm als der nach oben ziehenden, von oben her die Natur erfaſſenden und aufrecht haltenden Potenz auch wohl zugeeignet, das aus der Materie wieder lauter gemachte Licht zu faſſen und es hinüberzutragen zu den beiden

---

(1) Contra Faustum lib. XX, c. 9: vos — spiritum potentem de captivis corporibus gentis tenebrarum an potius de membris dei vestri victis atque subjectis mundum fabricantem — creditis. Contra Faustum lib. XX, c. 11: tertius ille (Christus) per solem lunamque distentus. Contra Faustum lib. VI, c. 8: in ipsa structura mundi eosdem principes tenebrarum ita per omnes contextiones a summis usque ad ima colligatos dicunt, ut quanto quique amplius haberent commixti boni, tanto sublimius collocari mererentur.

(2) Contra Faustum lib. XV, c. 6. lib. XX, c. 9.

(3) Contra Faustum lib. XV, c. 6.

Himmelsemporien der Sonne und des Mondes, von denen aus die letzte und ſeeligſte Heimfahrt geſchehen würde. Wie er aber ſo zwar einerſeits ein Werk der Freude auszuführen hatte, ſo war er doch auch andrerſeits ein Trauergenius: indem er die gewonnenen Lichttheile zuſammenfaßte, trauerte er, daß der übrige Theil gefangen, bedrängt und befleckt ſei (1). Die antipolare Potenz zu dem Glanzträger war der Atlas, der von unten her der Welt ihren Schwerpunkt gab, ſeine Schultern unter ſie gebreitet hatte und ſie trug (2). Er war der Abſchluß der nach unten hingeſenkten Maſſe. Den dritten Genius ſymboliſirte die manichäiſche Poeſie als die drei Triebräder des Feuers, Waſſers und Windes umſchwingend (3).

Als die eigentlich erlöſende Kraft wurde das wieder rein aus der Hyle emporgehobene, zur Sonne und zum Monde vereinigte Lichtweſen angeſehen. Es war weſentlich der Begriff des manichäiſchen Chriſtus, des Menſchen Sohn, weil von den Elementen, der Rüſtung, den Gliedern des Urmenſchen hergenommen (4). Die Idee der Erlöſung, das Seufzen der Creatur nach Licht und Frieden, die ſuchende Liebe Gottes hatte das manichäiſche Syſtem durchdrungen, wie aber in ihm das Geiſtige durchgehends zur Natur herabgezogen, oder die Natur zweideutig mit Geiſt, perſönlichem Bewußtſein und Willen erfüllt ward, ſo dachte es daſſelbe Werk, was der Erlöſer an den Seelen der Menſchen ausrichtet, auf allen Stufen des Naturlebens wiederholt. Von jeder Blume, die ihren farbigen, lichten Kelch der Morgenſonne geöffnet hatte, war im Sinne der Manichäer nicht minder die Finſterniß überwunden worden, als von

(1) Contra Faustum lib. XX, c. 9. Auch zu vergl. lib. de Haeres. XLVI.

(2) Contra Faustum lib. XV, c. 6. lib. XX, c. 9.

(3) Contta Faustum lib. XV, c. 6. lib. XX, c. 10.

(4) Contra Faustum lib. XX, c. 2: Filium (credimus) in hac secunda ac visibili luce consistere, qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum Apostolus novit, Christum dicens esse Dei virtutem et Dei sapientiam, virtutem quidem ejus in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna.

der Seele, welche bei der Offenbarung des Erlöſers den Sehnſuchtszug von Gott und zu Gott empfunden hatte und aus dem Leben in der Sünde zum Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit erneuert war. Die weckende und entwickelnde Kraft der Sonne oder des Mondes war weſentlich gleichgeſetzt mit der Kraft des Wortes, das in den Menſchen Frucht ſchafft zum ewigen Leben; phyſikaliſche Läuterung ward von ſittlicher Wiedergeburt nicht unterſchieden. Waren aber auch Sonne und Mond die erlöſenden Hauptmächte, ſo doch nicht die einzigen. An die Seite ſtellte ſich ihnen die befruchtende und reinigende Kraft der Luft, welche auch von den Manichäern, wenn ſie in Hinſicht ihrer Erlöſungslehre das Dogma von der Trinität nachbilden wollten, als der heilige Geiſt dem ſichtbaren Lichte des Sonne und Mond erfüllenden Sohnes Gottes verbunden ward, während ſie mit einem bibliſchen Ausdrucke die Stätte des Vaters dasjenige Licht nannten, wohin Niemand bringen könne, das höchſte Licht (1).

Wie nun die Sonne den Eindruck des reinſten Feuers macht, aber die Leuchte der ſtillen, thauigen, kühlen Nacht ein feuchtes Licht, Strahlen eines lautern und lichten Waſſerbornes auszugießen ſcheint, ſo lehrte Mani, daß zur Sonne das Element des reinen Feuers, zum Monde das Element des lautern, lebendigen Waſſers geſammelt ſei, und demgemäß wurde der Sonne eine ſpecifiſche Einwirkung auf diejenigen Mächte der Finſterniß, die feuriger Natur ſeien, dem Monde eine ſpecifiſche Einwirkung auf die feuchte Natur der Finſterniß zugeſchrieben (2). Der Hergang jedoch der Läuterung war phantaſtiſch, ſeltſam dargeſtellt, aber auch wieder eine ſolche Darſtellung durch das

(1) Contra Faustum lib. XX, c. 2: necnon et Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aëris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium. — Patrem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat. — De natura boni contra Manich. c. 44: viva anima hac occasione laxata evadit et suo purissimo aëri miscetur, ubi penitus ablutae animae adscendunt etc.

(2) De natura boni contra Manichaeos c. 44.

Syſtem geboten. Etwas Aehnliches, als bei der Weltbildung geſchehen war, daß die Lichtelemente unter lockenden Bildern der Finſterniß vorgeführt wurden, um von ihr aufgenommen zu werden, mußte auch jetzt eintreten. Zwar waren die Mächte der Finſterniß ſchon durch den Weltbildner geordnet, ihre ungezähmte Kraft war zum Theil gebrochen worden, aber ſie waren noch ſtark genug, das mitgetheilte Licht zu feſſeln und durch eine ſtärkere Macht von Außen mußte gleichſam ihre einſchließende Muskel- und Nervenkraft gelöſt werden. Kein Mittel war hierzu wirkſamer als Aufregung der Zeugungsluſt. Deshalb lehrte Mani (1): „der ſeelige Vater verſtellt durch ſeinen unſichtbaren Wink jene ſeine Kräfte, die in dieſem klarſten Schiffe (2) ſich befinden, und läßt ſie den entgegengeſetzten Mächten, die in den einzelnen Himmelsregionen geordnet ſind, erſcheinen. Da dieſe aus beiderlei Geſchlecht, Männern und Weibern beſtehen, ſo heißt er die erwähnten Kräfte theils in der Geſtalt von nackten Jünglingen dem entgegengeſetzten Geſchlecht der Weiber, theils in der Geſtalt lichter Jungfrauen dem männlichen Geſchlechte gegenüber erſcheinen, indem er weiß, daß alle dieſe feindlichen Gewalten wegen ihrer angebornen, verderblichen und ſchmählichen Begierde ſehr leicht gefangen und durch die erſcheinenden herrlichen Geſtalten gefeſſelt und alſo aufgelöſt werden. Durch den reizenden Anblick wächſt ihre Brunſt und Begierde und auf dieſe Weiſe wird das Band ihrer böſen Gedanken los und die lebendige Seele, welche in ihren Gliedern feſtgehalten war, geht bei dieſer Gelegenheit befreit heraus.“ — Iſt nicht — zu ſolchen Betrachtungen wird man hier angeregt — unter ſelbſtbewußten Weſen die Entwickelung alles Guten das Aufgehn und Erblühen des Keimes, der gottverwandt, von oben iſt und nach oben dringt, angezogen durch

(1) De natura boni contra Manichaeos c. 44.

(2) Nämlich in der Sonne. Daſſelbe, nur mit dem bemerkten Unterſchiede, wird auch von dem Monde gelehrt.

die göttliche Offenbarung, zu welcher die Einheit in dem Unterſchiede, im höchſten, perſönlichſten Sinne das Band der Liebe ihn erhebt? Wie ungeläutert dann auch die ſündige Natur des Menſchen, in welcher verhüllt jener Lichtkeim ruht, die Offenbarung aufnehmen mag, daß ſogar die Aufregung durch dieſelbe ganz ſündig zu ſein ſcheint, dennoch iſt es eine Einwirkung, welche dem Keime Triebkraft giebt, es iſt eine Empordrängung des Keimes, der allmählig ſeine Bande zerſprengt, die Herrſchaft und das Daſein der Sünde vernichtigt. Die Entfaltung des höhern Lebens iſt zugleich Hinſterben des niedern und der irdiſche Menſch ſtirbt, wenn die Pſyche für die Ewigkeit reif iſt. Die Natur giebt ein Abbild dieſes Herganges: der ſonnenhafte Keim der Blume, von der Sonne belebt, zerſprengt das Saamenkorn in der Erde, und wenn die Blüthe ihren Kelch aufgeſchloſſen hat, iſt deren erſter Lebensträger längſt verweſt. —

Der Läuterungsproceß begann alſo in den obern, der Sonne und dem Monde zunächſt liegenden Regionen. Von dort herab verbreitete er ſich auch auf die Erde, rief den in finſtrer Tiefe ſchmachtenden Theil der guten Seele zur Auferſtehung. Denn die Lichttheile, welche von den böſen Mächten, die in den obern Regionen befeſtigt ſind, entlaſſen werden, haben noch keine ganz reine Beſchaffenheit, es ſind ihnen noch manche Schlacken von ihrem frühern Kerker beigemiſcht und ſie bedürfen einer Läuterung, gleichſam einer Abſpühlung in der reinen Luft. Aber auch durch dieſe Luſtration wird nur ein Theil des Lichts dazu bereitet, daß es klar zu dem erlöſenden Menſchenſohn emporchweben kann, ein andrer Theil iſt noch zu feſt von der entgegengeſetzten Natur eingeſchloſſen und wird durch ſeine Schwere nach unten gezogen. In den atmoſphäriſchen Wechſeln wird er der Erde zugeführt und, gemiſcht mit allen Bäumen, Pflanzen und Saaten, mit allem, was die Erde erzeugt, durch eine neue Wiedergeburt verkörpert (1). Dieſe Metamorphoſe iſt aber

(1) De natura boni contra Manichaeos c. 44.

doch nichts Anderes als eine Belebung, Befruchtung des in der Erde ruhenden, auf dem Wege der Vegetation hervortretenden Lichtkeimes, oder eine Mitwirkung, die in der Erde gegliederte böse Natur aufzulösen und das Göttliche in derselben frei zu machen. Denn durch die Kraft des Lichtes werden auch in dem Schooß der Erde die zähsten Bande der Materie aufgelockert, die eingekerkerte Seele dunstet auf und tritt in die Vegetation, deren Wurzeln und Saamen die Ausathmung der Erde einsaugen.

Die in das Gewächsreich eingedrungene Seele war vorzugsweise der leidende und gekreuzigte Jesus, einmal wohl deshalb, weil die Offenbarung des Erlösers inmitten der umfangenden bösen Natur in größter Sonnenferne, außerdem aber, weil die Gewächse in vorzüglichem Sinne das Leben und Heil der Menschen seien (1). Es fühlten sich die Manichäer besonders hingezogen zu der stillen Unschuld und dem Frieden, die sich in der Pflanzenwelt aussprechen. Die Speise, die sie von dort empfingen, schien ihnen ihr besseres Selbst zu beleben. Deshalb war in ihren Augen jeder Baum ein Kreuz, an dessen Stamm und ausgebreiteten Zweigen der für das Heil der Welt sich aufopfernde Jesus hing, Alles, was aus der Erde sproßte, enthielt so zu sagen seinen Leib und sein Blut, für das Leben der Welt dahingegeben. Die Katholischen wurden des Widerspruchs beschuldigt, den Genuß von dem Leibe und Blute des Erlösers auf das Brod und den Kelch des Abendmahls einzuschränken und nicht auf Alles auszudehnen, was die Erde hervorbrächte. Was die Katholischen von Jesu von Nazareth, dem im Fleische geoffenbarten Sohne Gottes lehrten, daß er sich der Welt zum Heile am Kreuze aufgeopfert habe und in den Elementen des Abendmahls selber ihnen Speise und Trank werde, das übertrugen die Manichäer auf die Natur, dem entsprechend deuteten sie auch die Kirchenlehre von der jungfräulichen Empfängniß

(1) Contra Faustum lib. XX, c. 2.

der Maria auf die Erde, die durchdrungen von dem heiligen Geiſte, oder was daſſelbe, von dem Luftelemente, Jeſum, den Leidenden, hervorbringe (1).

So nahm denn die Erlöſung einen ruhigen, gleichmäßigen Fortgang: die gefangengehaltene Seele ſtieg aus dem Schooß der Hyle empor und erblühte und reifte zu einem reichen Licht- und Farbenleben. Aber auch die Farben, obgleich einerſeits die Verkündigung der Befreiung, zeigen doch andrerſeits die Beimiſchung oder den Anhauch der Finſterniß, ſie ſind gleichſam eine Morgenröthe der Auferſtehung. So iſt die Natur mit ihren Bäumen und Geſträuchen, ihren Gefilden, Saaten und Früchten einem großen Altare zu vergleichen, von welchem ſich unaufhörlich durch Duft und Farben die freiwerdende Seele zu dem Vater alles Lichtes emporhebt. Dieſe Naturentwickelung war durchaus perſönlich vorgeſtellt, die Blume war nicht minder geiſtigen Weſens als der Menſch. Was alſo in der blühenden und früchtereichen Natur der kirchlich Fromme anſchaute als den Abglanz derſelben göttlichen, weisheitsvollen Liebe, welche auf einer andern Stufe des Lebens im Bewußtſein ſich verherrlichte, die Natur zum Symbol des Geiſtes ordnend, was dieſer oder jener philoſophiſche Standpunkt als den Geiſt begrüßt, der aufſtrebe zur Perſönlichkeit, das betrachteten die Manichäer als eine gleiche geiſtige Entfaltung wie unter den Menſchen, oder vielmehr ſogar als eine noch reinere, vollkommenere, weil grade die Pflanzenwelt den Eindruck der Unſchuld und harmoniſchen Fülle darbietet (2).

---

(1) Contra Faustum lib XX, c. 2. Man wird an Ausſprüche der neuſten Zeit erinnert, daß der kirchliche Glaube der Sphäre der religiöſen Vorſtellung angehöre, der es eigenthümlich ſei, das individuell zu beſchränken, was nur zur Allgemeinheit der Idee entlaſſen Wahrheit habe.

(2) De moribus Manichaeorum c. 17: illas (arbores) perhibetis et audire voces vestras et verba intelligere et corpora motusque corporum intueri, cogitationesque denique ipsas perspicere. Quae si vera sunt, cur nihil possunt a lucis apostolo discere vel cur etiam multo facilius non possunt quam nos, cum interiora etiam mentis adspiciant?

Aber der Erlösung trat ein mächtiges Hinderniß entgegen, indem nämlich die Mächte der Finsterniß es erreichten, durch Reproduction des leiblich-seelischen Organismus vermittelst der Begattung die nach Freiheit strebende Seele immer wieder in die Fesseln der Materie zu verschlingen, weshalb auch von Seiten des Lichtreichs neue Veranstaltungen zur Erlösung nothwendig wurden. Als nämlich die Welt eingerichtet ward, wurden ja viele Mächte aus der Finsterniß männlichen sowohl wie weiblichen Geschlechts an der Himmelswölbung angeheftet. Unter diesen befanden sich auch mehrere schwangere Weiber. Diese wurden, indem jetzt der Himmel zu kreisen anfing, von Schwindel ergriffen und sie konnten ihre noch unreifen Früchte nicht mehr an sich halten. Dieselben, ebenfalls männlichen und weiblichen Geschlechts, fielen auf die Erde, blieben jedoch am Leben, wurden groß, vermischten sich und pflanzten sich fort. Weil sie sich von den Gewächsen nährten, so bannten sie viel von dem Lichte, was daran war frei zu werden, wieder tief in den Ring der Hyle und mußten durch diese Aneignung die Lichttheile, welche doch gewiß von ihren Müttern auf sie übergegangen waren und durch die Zeugung in neue Kerker der Materie gebannt wurden, noch bedeutend mehren (1). Gegen diesen Verlust stand die Ausscheidung des Lichtes durch die Thätigkeit des animalischen Organismus weit zurück.

Während aber das bis jetzt angegebene Hinderniß der Erlösung, die Entstehung und Entwickelung des animalischen Lebens in der gemischten Welt, als eine unglückliche Zufälligkeit zu betrachten ist, so war dagegen die Erzeugung des Menschen ein absichtlicher Plan der bösen Mächte, um das Licht, welches mit Auflösung ihrer innersten Lebensbande sich von ihnen trennte, an sich zu halten. — In dem Menschen ist der Kampf des

(1) Contra Faustum lib. VI, c. 8. Acta disp. Arch. c. 7 (Baur, das manich. Religionssystem S. 131).

Lichtes mit der Finſterniß der concentrirteſte, innerlichſte, darum muß hier auch die Entſcheidung fallen. —

Mani gab über die Entſtehung des Menſchen folgenden Aufſchluß (1): als der Fürſt der Finſterniß die ihm angehörigen Mächte vor dem großen, herrlichen Lichte des erhöhten Menſchenſohnes zittern und ihr Licht hingeben ſah, habe er ſich an ſeine ihn umgebenden Unterfürſten gewandt und ſie auf das majeſtätiſch aufſteigende Sonnenbild und deſſen erſchütternde Gewalt hingewieſen: wie es den Pol bewege und die meiſten Mächte beben mache. Deshalb ſei es billig, daß ſie ihm ihr Licht übergäben; er werde dann von jenem Großen, der glorreich erſchienen ſei, ein Bild machen, durch welches ſie insgeſammt herrſchen könnten, einſt von der Gemeinſchaft der Finſterniß befreit. — Das Böſe, wenn es ſich vereinzelt dem Guten unterliegen ſieht, vereinigt ſeine Kräfte, um den Sieg deſſelben aufzuhalten. Aber doch ſteht es gemeiniglich unter der Anziehung des Guten: in ſich ſelber bleibend, will es ſich das Gute aneignen, in dem Wahne, auf dieſe Weiſe ſeinem unſeeligen Zuſtande zu entkommen. — Die Unterfürſten gingen über den Vorſchlag zu Rathe, lange erwogen ſie ihn, endlich erachteten ſie die Bewilligung der Forderung gerecht. Aber wodurch war ihre Ausführung zu bewirken? Hier war der manichäiſchen Phantaſie der Weg ſicher vorgezeichnet: die berathende Verſammlung beſtand aus männlichen wie aus weiblichen Mitgliedern; ſie alle trieb der Oberherrſcher an ſich zu begatten und die aus der Begattung erzeugten und gebornen Kinder, an welche die geſammte Natur und Kraft der Eltern ſich mitgetheilt und zwar als an Erſtgeborne in vorzüglichem Grade ſich mitgetheilt hatte, empfing der Fürſt mit großer Freude als ein koſtbares Geſchenk und verzehrte ſie, „wie es auch noch jetzt geſchieht, daß die körperbildende Natur des Böſen daher Kräfte

(1) De natura boni contra Manichaeos c. 46.

nehmend ihre Bildungen vollbringt" (1). Darauf, mit sehr vieler Kraft ausgerüstet, rief er seine eigne ebenbürtige Gattin zu sich und erzeugte mit ihr den Menschen. Auf den Menschen gingen alle angeeigneten Kräfte über, aber das formende Princip derselben war das eigenthümliche Wesen des Erzeugenden. So vereinigten sich denn in dem Menschen alle Kräfte des Universums, der Finsterniß, deren Herrscher nach seinem Bilde ihn erzeugt hatte, und des Lichtes in der Finsterniß — welches als der inwendige Mensch in dem äußern Menschen beschlossen war (2). Der Mensch war in dem Makrokosmos der Mikrokosmos, und mußte deshalb wohl ein ganz besonderer Gegenstand der göttlichen Fürsorge und Erlösung sein. In dem Menschen findet die völligste Verschmelzung der beiden Reiche statt, in ihm erreicht das Herabsinken des Lichtes in die Hyle seinen Abschluß. Aber die tiefste Erniedrigung wird zur unbezwing-

---

(1) Et sicuti etiam nunc fieri videmus, corporum formatricem naturam mali inde vires sumentem figurare, ita etiam ante dictus princeps sodalium prolem accipiens — comedit. Neander erläutert diese Stelle (KG. Bd. I, Abth. 2, S. 558): „was hier erzählt ist, wiederholt sich noch immerfort im Laufe der Natur, wenn bei der Geburt eines Menschen die wilden Kräfte der Materie, die Mächte der Finsterniß sich mit einander begattend die menschliche Natur erzeugen, in der sie alles, was sie höheren und niederen Lebens haben, zusammenmischen, in der sie die von ihnen gefangen gehaltene, nach Verflüchtigung strebende Seele der Natur zu fesseln suchen." — Baur bemerkt (S. 136): „Wie der Fürst der Finsterniß alle geistigen Kräfte, die seine Genossen besaßen und ihrem Erzeugniß mitgetheilt hatten, in sich aufnahm, um es dem von ihm erzeugten Wesen mitzutheilen, so verfährt überhaupt die Natur, oder die Hyle, das böse Princip. Wenn sie Leiber erzeugt, bildet sie ein Wesen, das von dem Erzeugenden die Kräfte desselben empfängt und in sich aufnimmt." — Mir scheint, die betreffenden Worte sollen die eben angegebene und anzugebende wilde Phantasie dadurch einleuchtender machen, daß sie darauf verweisen, wie noch immer durch Aneignung von Nahrung und Leben die hylische Natur sich zu ihren Zeugungen fähig mache.

(2) De natura boni contra Manichaeos c. 46. Contra Faustum lib. XXIV, c. 1.

lichsten Erhöhung, die Vollendung der Negation bedingt die Vollendung der Position, der Tod das Leben.

Wie die Fürsten aus der Finsterniß vereinzelt das Licht nicht in ihrem Bereiche halten konnten, so war auch über das vereinigte böse Wesen das vereinigte Lichtwesen übermächtig. Der erste Mensch erhebt sich zum Bewußtsein seiner höhern Abkunft und Bestimmung und die bösen Mächte müssen auf neue Anschläge denken, um den Sieg des Lichtreichs abzuwehren. Sie verbieten dem Adam das Hinstreben zur Wahrheit, zur Erkenntniß des Guten und des Bösen, aber von Christus werden dem ersten Menschen über das Verbot die Augen aufgethan und der Anschlag wird vernichtigt (1). Besser gelingt ein andrer Plan: da Adam nicht nach dem Wunsch seiner Erzeuger das ihm mitgetheilte Licht in der hylischen Sphäre beschlossen hält, so soll er seine die Fesseln abstreifende Seele durch die leibliche Zeugung an neue Kerker der Materie mittheilen und die Befreiung der Seele soll ein unendlicher Weg werden. Demgemäß wird auf entsprechende Weise, wie zuvor Adam, jetzt Eva gezeugt, dem ersten Menschen zugesellt und dieser durch Anreizung seiner Sinnlichkeit zur geschlechtlichen Vermischung und zum Fall gebracht (2). Zwar blieb das Fallen nicht ohne Auferstehn zum Leben, dem Rausche der Sinnlichkeit mußte bereuende Ueberlegung folgen, dem Triumph der Hyle ein erneuertes heiligeres Leben; aber das zu Beklagende war doch geschehn, Geschlecht auf Geschlecht pflanzten sich die Menschen fort und die Erlösung wurde außer

---

(1) Contra Faustum lib. I, c. 3. De haeresibus XLVI: Christum fuisse affirmant, quem dicit nostra scriptura serpentem, a quo illuminatos asserunt, ut cognitionis oculos aperirent et bonum malumque dignoscerent.

(2) De haeresibus XLVI: Adam et Evam ex parentibus principibus fumi asserunt natos, cum pater eorum nomine Saclas sociorum suorum fetus omnium devorasset etc. Acta disp. Arch. c. 10 (Baur, S. 155): *οὕτως ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον, τὴν δὲ Εὔαν ὁμοίως ἔκτισαν, δόντες αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν πρὸς τὸ ἐξαπατῆσαι τὸν Ἀδάμ.*

durch die Vervielfältigung der Seelen auch dadurch noch erſchwert, daß — wie denn eine fortgeſetzte Mittheilung abzuſchwächen pflegt — das Licht an die Nachkommen nicht in gleicher Intenſivität als an den Stammvater überging (1).

Es fehlte nun freilich nicht durchaus an Nachkommen Adams, die ihrem Stammvater auch in dem Streben nach Heiligung nachfolgten und eben ſo wenig fehlte es an erweckenden Offenbarungen des Lichtreiches. Durch Engel ward den alten gerechten Männern, Henoch und Seth und andern ihnen ähnlichen das Sittengeſetz mitgetheilt, welches, von jenen Männern wiederum überliefert, dem Bewußtſein der Völker als eine unveräußerliche, mahnende und warnende Stimme zur Ordnung des gemeinſamen Lebens eingeprägt wurde (2). Aber im Allgemeinen wurde doch der Zuſtand der Menſchen entarteter. Das Kleinod aller Lehre, die Lehre von den beiden Subſtanzen, ging im Judenthum wie im Heidenthum in den Monarchianismus unter, ſo verloren die Menſchen den reinen Begriff des Guten und das leitende Ziel, wodurch ihre Losreißung von der Hyle bedingt war. Die Lehre von dem Dualismus der Principien hatte nach der Ueberzeugung der Manichäer die weſentlichſte ſittliche Bedeutung. Erſt durch die Einſicht, daß alles Uebel, aller Kampf, alle Leidenſchaft und Zerriſſenheit in der Welt von einem zweiten, Gott entgegengeſetzten Urweſen ausgehe, wurde die Gottesidee von jeder unlautern Vorſtellung völlig frei gemacht

---

(1) De moribus Manich. c. 19: — — ita eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem. Op. imperf. contra Julianum lib. III, c. 186 (Opp. tom. X, p. 1122): Jul.: sic etiam in illa ad Patritium epistola quasi de primae factum flore substantiae meliorem dicit (Manichaeus) sequutis.

(2) Contra Faustum lib. XIX, c. 3: haec autem (disciplinae civilis praecepta communia. Contra Faustum lib. XXXII, c. 1) erant antiquitus in nationibus, olim promulgata per Enoch et Seth et ceteros eorum similes justos, quibus eadem illustres tradiderint angeli temperandae in hominibus gratia feritatis.

und dem Menſchen der kräftigſte Antrieb mitgetheilt, ſich dem Principe, von welchem der gute Theil ſeiner ſelbſt, ſein eigentliches Weſen ausgegangen, zu vereinigen. Wenn der Menſch es erreicht hatte, ſein ganzes leibliches Daſein als die That des böſen Princips anzuſehn, ſo mußte er auch des Fleiſches Werke von Grund aus verabſcheun und raſtloſe Sehnſucht nach dem haben, was des Geiſtes iſt. Aus der Verdunkelung des Dualismus, die von den Manichäern nur als das irreführendſte Werk der Hyle betrachtet werden konnte, ergaben ſich dann die einzelnen Verſtrickungen, wodurch die Völker von den finſtern Mächten dem freien, ſeeligen Weſen ihrer Geiſtesheimath entfremdet wurden. So der abergläubige und grauſame Opfercultus, ſowohl im Heidenthum als im Judenthum, ſo im Judenthum das Geſetz der Knechtſchaft mit äußerlichen, den Geiſt nichts angehenden Geboten, gegen die Verheißung ſinnlicher Belohnung, unter der Androhung ſinnlicher Beſtrafung den Menſchen in Sklaverei, von dem Aufſtreben zu ſeiner wahren Beſtimmung fern haltend (1), ſo ebenfalls im Judenthum die beſonderen Lebensführungen der Häupter und Lehrer über das jüdiſche Volk, von den Manichäern als fortgehende Manifeſtationen des böſen Princips gedeutet (2). Das ganze alte Teſtament, mit Ausnahme weniger Stellen, in denen Rückklänge jenes in alter Zeit den Menſchen überlieferten Sittengeſetzes vernehmbar wären, wurde von dem Manichäismus als eine Urkunde von dem Wirken des böſen Princips in der Menſchheit angeſehen (3).

---

(1) Contra epistolam Manichaei c. 12: si enim illis super Adae et Evae generatione provenisset manifesto cognoscere, numquam corruptioni et morti subjacerent. Contra Faustum lib. XX, c. 1—5; lib. XXXII, c. 7; lib. IV, c. 1; VI, 1; XV, 1; XVIII, 2; XIX, 1 - 6.

(2) Contra Faustum lib. XXII, c. 1—6.

(3) Lib. contra Adimantum Manichaei discipulum (Opp. tom. VIII, p. 111—150).

Es bedurfte daher einer außerordentlichen Einwirkung und Offenbarung aus dem Lichtreiche, um das verdunkelte Gottesbewußtſein der Menſchen wieder kräftig anzuregen, die Feſſeln, welche die Finſterniß immer enger um die Seelen zog, zu zerſprengen. Zu dem Ende war es erforderlich, daß der erlöſende Chriſtus, des Menſchen Sohn, der in Sonne und Mond zur Läuterung der Lichtſeele vermittelſt der Vegetation gewirkt hatte und wirkte und durch ſeine Engel den Frommen in der Vorzeit das Sittengeſetz kund gethan hatte, ſich ſelbſt unter den Menſchen in dem Bilde einer menſchlichen Perſönlichkeit offenbarte. Wirklich die menſchliche Natur ſich aneignen, auf dem Wege der Geburt in den Kreis dieſes irdiſchen Lebens eintreten konnte Chriſtus nach dem manichäiſchen Syſteme nicht. — Der erlöſen ſollte, wäre dann ja ſelbſt unrein geworden. Einmal mußte das Licht, zur Materie herabgelaſſen, den Leiden und der Verbannung unterworfen werden, das zweite Mal, wenn es zur ſiegreichen Befreiung der leidenden und verbannten Seelen zur Erde ſich herabließ, mußte es, über jedes Andringen der Hyle triumphirend, auf dem Gebiet derſelben ſich offenbaren. — Es war alſo ein Schein der Leiblichkeit, mit welchem der Erlöſer, unter den Menſchen auftretend, ſich umgeben hatte (1). Von der Lebenskraft der göttlichen Traurigkeit, der Beſeeligung und Heiligung, welche der Kirche daraus zuſtrömte, daß der Sohn Gottes ſich ſelbſt erniedrigt habe, die menſchliche Natur anzunehmen, ja ſich in der menſchlichen Natur erniedrigt habe bis zum Tode am Kreuz, von dieſer unendlichen Offenbarung der göttlichen Liebe und Heiligkeit, der unvergleichbarſten Macht, den Trotz des menſchlichen Herzens zu brechen und das Bild Gottes in dem Menſchen wieder zu erleuchten mit der Liebe und Sehnſucht zu dem, der auch ſeinen eingebornen Sohn in das

(1) Z. B. in dem Briefe des Secundinus die Worte: desine utero claudere Christum, ne ipse rursum utero concludaris (Opp. tom. VIII, p. 522).

Fleiſch ſandte, um das Verlorne wieder zu ſuchen, von dieſem eigenthümlichen, myſtiſchen Heimwehzuge, wenn Gott, in der menſchlichen Natur durch ſeinen Sohn offenbart, zu ſich ruft, von dieſer That Gottes, die ein eben ſo hohes Myſterium für den menſchlichen Verſtand als das wonnevollſte Verſtändniß für den Glauben iſt, von dieſer göttlichen That der Erlöſung, dem Lebenspunkt der Kirche, konnten die Manichäer nichts verſtehen. Die Erſcheinung des Erlöſers, nämlich des Sonnengeiſtes auf Erden, hat in dem manichäiſchen Syſteme keine Nothwendigkeit. Ausgehend davon, daß der Jeſus, welchen die Evangelien verkündigen und die Kirche lehrt, — wenn gleich in ſehr abweichender Weiſe von dem Kirchenglauben, — der Erlöſer ſei, kann der Manichäismus wohl eine gewiſſe Vorſtellung erwecken, daß ſich der Erlöſer in menſchlicher Form den Menſchen habe offenbaren müſſen, aber doch eigentlich der Einwendung nichts entgegenſetzen, daß durch rein innerliche Erleuchtung daſſelbe Ziel erreicht wäre.

Die erlöſende Thätigkeit nämlich des zur Erde herniedergekommenen Chriſtus beſteht nach der Anſicht des Manichäismus durchaus in ſeinen Belehrungen, vor allem darin, daß er den ſtrengen Dualismus der Urſubſtanzen wieder zum Bewußtſein brachte (1), dann aber auch darin, daß er — was im Sinne der Manichäer als die ethiſche Auslegung des Dualismus zu betrachten iſt — jene dem Bewußtſein der Völker eingeſchriebenen ſittlichen Gebote, die erſten Zügel der menſchlichen Rohheit, die Bedingungen für die Entwickelung des bürgerlichen Lebens, auf ihren innerſten und höchſten Ausdruck zurückführte, von der äußerlichen Form auf die bewegende Seele zurückwies und diejenigen Lehren ausſprach, welche der erkannte Dualismus fordert,

(1) Contra Faustum lib. XXXII, c. 7: his igitur exceptis credimus cetera (Novi Testamenti), praecipue crucis ejus mysticam fixionem, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera, tum praecepta salutaria ejus, tum parabolas cunctumque sermonem deificum, qui maxime duarum praeferens naturarum discretionem ipsius esse non venit in dubium.

deren Summe iſt, alles Irdiſche gegen das Himmelreich aufzugeben (1). Zwar prieſen die Manichäer auch die ſegensreiche Bedeutung der Kreuzigung Chriſti, welche nach ihren Anſichten kein wirkliches Leiden, ſondern nur ein Symbol ſein konnte (2). Aber nach der näher angegebenen Bedeutung, daß ſie ein Symbol des Leidens ſei, welchem die an der Materie haftende Seele unterliege (3), — alſo ein objectives Zeichen, auf welches hinſchauend jeder den Schmerz ſeiner innerſten Wunden fühlen, jedoch auch deshalb um ſo kräftiger die Reizungen der Hyle überwinden müſſe — wird ſie doch der nüchternen Erwägung überflüſſig erſcheinen, da ein jeder Baum, nicht das Symbol der leidenden Seele, ſondern wirklich das Leiden der Seele darſtellend, der menſchlichen Betrachtung einen kräftigern Schmerz der eignen innern Wunden erwecken müßte. Die Gedenkfeier des ſymboliſchen Leidens Chriſti wurde auch von den Manichäern ſehr kalt begangen, während die Feier ihrer Erinnerung an den Tod Mani's überaus feſtlich war, und als den Grund dieſes Verhältniſſes gaben ſie an: das Leiden Chriſti ſei nur ein ſcheinbares, das Leiden Mani's ein wirkliches Leiden geweſen (4).

In einer zwiefachen Hinſicht bedurfte noch die Herabkunft Chriſti zur Erlöſung einer Vervollſtändigung: einmal deshalb, weil der Erlöſer ſich bei der Kundmachung des Dualismus im Ganzen der ſymboliſchen, paraboliſchen Form bedient hatte (5) — was demnach für den damaligen Standpunkt der Menſchheit nothwendig geweſen ſein mußte, — zweitens aber deshalb, weil die Offenbarung Chriſti bald wieder durch Einflüſſe des Juden-

(1) Contra Faustum lib. XXXII, c. 7; lib. V, c. 1—3.

(2) Contra Faustum lib. XXXII, c. 7.

(3) Contra Faustum lib. XXXII, c. 7.

(4) Contra epistolam Manichaei c. 8: respondebatur: Christum — non pertulisse sed finxisse passionem.

(5) Dualismus ſetzen wir hier gleich mit dualiſchem Syſtem. Contra Faustum lib. XXXII, c. 7; lib. XV, c. 5: cum tibi praecipue Manichaeus laudari non ob aliud soleat, nisi quod remotis figurarum integumentis ipse tibi veritatem nudam et propriam loqueretur.

thums verdunkelt ward, indem Männer aus dem Judenthume das alte Teſtament mit dem neuen ausgleichen wollten (1). Die katholiſche Kirche war nach manichäiſcher Anſicht eine Gemeinſchaft ſolcher Halbchriſten (2). Zwar hatte unter den Apoſteln des Erlöſers namentlich der Apoſtel Paulus des Herrn Lehre als ein echter Jünger ausgelegt, die pauliniſchen Entwickelungen in Betreff des jüdiſchen Geſetzes, der durch die Briefe des Heidenapoſtels hindurchgehende Parallelismus des Geiſtes und des Fleiſches wurde von den Manichäern nach ihrem Syſtem gedeutet (3), aber auch ſchon in die Urkunden, auf denen die katholiſche Kirche ruhte, ſei das böſe Princip durch das Judenthum vielfach eingedrungen (4). Der jüdiſche und heidniſche Monarchianismus wurde die Culmination der Kirchenlehre (5), die widerſinnigſten Vorſtellungen wurden als die wichtigſten Glaubensartikel eingeſchärft (6), das kirchliche Leben wurde verunſtaltet (7). Hieraus begründete ſich die Ueberzeugung der Manichäer, daß ein Reformator der Kirche habe auftreten müſſen und hieraus ergiebt es ſich, was nach ihrem Sinne der Reformator zu vollbringen gehabt habe. Er mußte erſtens die Wahrheit aus ihrer bildlichen, paraboliſchen Hülle zur begriffsgemäßeſten Form erheben und dadurch die Möglichkeit einer nochmaligen Einmiſchung der Finſterniß in das Licht entfernen. Von den Manichäern wurde dieſes beſonders von ihrem Stifter gerühmt, „daß er die göttlichen von den vorzeitigen Lehrern bildlich

(1) Contra Faustum lib. XXX, c. 3.

(2) Contra Faustum lib. I, c. 2: Semi-Christiani.

(3) Contra Faustum lib. XI, c. 1: Faustus dixit: Apostolum accipis? Et maxime. Contra Faustum lib. XIX, c. 2; lib. XXIV, c. 1. De actis cum Felice Manichaeo lib. II, c. 2.

(4) Contra Faustum lib. XXXIII, c. 3: multa a majoribus vestris eloquiis Domini nostri inserta verba sunt, quae nomine signata ipsius cum ejus fide non congruant. Contra Faustum lib. XI, c. 1.

(5) Contra Faustum lib. XX, c. 1—5.

(6) Namentlich die Lehren von der Geburt und dem Tode des Erlöſers. Contra Faustum lib. III, c. 1; lib. XXVI, c. 1—3.

(7) Contra Faustum lib. V, c. 1—4.

ausgedrückten Geheimniſſe als der zuletzt Erſcheinende entwickelt und nachgewieſen habe und eben deshalb werde auch nach ihm kein Lehrer von Gott mehr geſendet werden, weil er nichts allegoriſch und figürlich geſagt, ſondern ſowohl dergleichen Ausſprüche der frühern Lehrer aufgeſchloſſen, als auch ſeine eignen Lehren unumwunden und unzweideutig aufgezeigt habe" (1). „Jene vorzeitigen Lehrer, ſetzten die Manichäer hinzu, hätten auch in dem Bewußtſein, daß ein Ausleger alles deſſen, was ſie gethan und geredet, nach ihnen kommen werde, die Wahrheit in Gleichniſſen und Bildern dargeſtellt" (2).

Aber wie die geiſtige Wahrheit oder Unwahrheit auch im Leben ihre Offenbarung hat, wie nach der Anſicht der Manichäer durch die Entſtellung der Wahrheit in der Kirche ebenfalls das kirchliche Leben entſtellt war, ſo erforderte auch das manichäiſche Lehrſyſtem, um unter den Menſchen wirklich ein durchdringendes Element zu werden, eine entſprechende Lebensgemeinſchaft, vermittelſt welcher die Erlöſung zu ihrem Ziele geführt würde. Auch die Hinüberleitung der Wahrheit ins Leben, die Gründung einer manichäiſchen Kirche, welche die katholiſche Kirche wieder durchſäuern und die rechte Heilanſtalt für die Welt werden ſollte, muß nach der Anſicht der Manichäer dem Mani zugeſchrieben werden. Mani wollte ſich nicht über Chriſtum ſtellen. Aus dem Zuſammenhange ſeines Syſtems erhellt es, daß er ſich nur anſehen konnte als ein von dem Sonnengeiſte zur Vollendung der Wahrheit beſonders auserwähltes und erleuchtetes Organ. Er nannte ſich in dieſer Hinſicht einen Apoſtel Jeſu Chriſti (3) und bezog auf ſich die Verheißungen von dem Paraklet, welchen der Herr den Seinen, ſie in alle Wahrheit zu leiten, vom Vater ſenden werde (4).

---

(1) Contra epistolam Manichaei c. 23.
(2) Contra Faustum lib. XV, c. 6.
(3) Contra epistolam Manichaei c. 6.
(4) Liber de utilitate credendi (Opp. tom. VIII, p. 49), c. 3. De actis cum Felice Manichaeo lib. I, c. 9. Contra Faustum lib. XIX, c. 22.

Die manichäiſche Kirche ſpaltete ſich naturgemäß in zwei Theile, deren einer aber nur im weitern oder uneigentlichen Sinne den Namen manichäiſcher Kirche verdient. Denn die ihm Angehörigen hatten Mani's Verkündigung noch nicht zu einem lebendigen Eigenthum gewonnen, ſie lebten noch mit Bewußtſein in vielen Werken der Finſterniß, die Myſterien und eigentlichen Gottesdienſte des Manichäismus blieben ihnen verborgen und mit Einem Worte, ſie waren noch keine Gemeinde von Erlöſten und Kindern Gottes, was doch die katholiſche Kirche ungeachtet ihres Unterſcheidens zwiſchen Geiſtlichen und Laien allen ihren Gliedern zuſprach. Alle waren Glieder Eines Leibes unter Einem Haupte, allen waren dieſelben göttlichen Geheimniſſe vertraut und auf alle ſtrömte in den verſchiedenen Sphären ihres Lebens aus derſelben Quelle dieſelbe Kraft der Heiligung, durch die jedes menſchlich-natürliche Verhältniß und jeder bürgerliche Beruf der Verklärung fähig war. Die Manichäer jener Klaſſe wurden Zuhörende, Auditoren genannt, auch wohl Katechumenen (1) und die letztere Benennung bezeichnet am deutlichſten ihr Verhältniß zu der eigentlichen manichäiſchen Gemeinſchaft. Aehnlich wie diejenigen, die in der katholiſchen Kirche noch auf die Taufe vorbereitet wurden, waren ſie in die manichäiſche Kirche noch nicht eingetreten, aber wegen ihrer Annäherung an dieſelbe ward ihnen, wenn ſie auch zu der höhern zweiten Klaſſe nicht übergehn wollten, dennoch verheißen, daß ſie nach ihrem Tode entweder vermittelſt der Seelenwanderung unter die Mitglieder dieſer Klaſſe aufgenommen, oder, in das vegetative Leben übergegangen, zu ihr in eine ſolche Beziehung kommen ſollten, wodurch ihnen die ſchnellſte Erlöſung geſchenkt würde (2). Sie wohnten den Gebetsverſammlungen bei (3) und es wurden ihnen

(1) De moribus ecclesiae catholicae c. 35 (Opp. tom. I, p. 716). Contra litteras Petiliani lib. III, c. 17 (Opp. tom. IX, p. 307).

(2) De haeresibus XLVI. Contra Faustum lib. V, c. 10.

(3) Contra epistolam Manichaei c. 3.

die Schriften Mani's geleſen und ausgelegt (1). Uebrigens war ihnen keine im Staate erlaubte Lebensweiſe, kein Beruf oder Erwerb unterſagt (2). Sie waren aber für das Beſtehen der zweiten Klaſſe eine nothwendige Baſis.

Dieſe zweite Klaſſe mit dem Namen der Auserwählten, Eklekten, war die echte Jüngerſchaft Mani's, das auserkorne heilige Prieſterthum (3), obgleich noch äußerlich von dem Leibe und von den irdiſchen Dingen nicht befreit, doch innerlich von der Gemeinſchaft der Finſterniß frei gemacht, eine Streiterſchaar des Lichtes, um die Erlöſung der gefangen gehaltenen Seele zu vollenden. Kein Eklekt durfte ehelich werden. Wie hätte er, deſſen Seele von der Finſterniß frei geworden nun die Beſtimmung hatte zur Erlöſung auch andrer Seelen zu wirken, ſich durch ſinnliche Luſt wieder in den Dienſt der Finſterniß begeben und durch Zeugung in neue Kerker die Seele einſchließen dürfen? Aber auch der nächſte Zuſammenhang der Abſtammung, der zugleich zu einem ſo innigen Band der Liebe geordnet iſt, war für den auserwählten Manichäer aufgehoben, und wie ſich aus dem Zuſammenhange des manichäiſchen Syſtems zeigt, gewiß nicht in dem Sinne, in welchem es Chriſtus von den Seinen forderte, daß ſie auch Vater und Mutter, Brüder und Schweſtern und Kinder verlaſſen ſollten um ſeines Namens willen. Zwar pflegten es die Manichäer auszuſprechen, daß eben von ihnen dieſe Forderung erfüllt ſei (4). Auch einen irdiſchen Erwerb ſollte der Eklekt eben ſo wenig haben, als ein irdiſches Eigen-

(1) Contra epistolam Manichaei c. 5: ipsa enim (epistola fundamenti) nobis illo tempore miseris quando lecta est, illuminati dicebamur a vobis.

(2) De moribus ecclesiae catholicae c. 35. Contra Faustum lib. XXI, c. 23.

(3) Contra Faustum lib. XXX, c. 1: neque enim justa haec nunc vestra sententia est, ut nos quidem, qui solum in plebe sacerdotale hominum genus censeamus a carnibus abstinere debere, daemoniorum doctrinae videamur vobis assectatores.

(4) Contra Faustum lib. V, c. 1.

thum beſitzen (1); es war ja beides nicht ohne Gemeinſchaft mit der Finſterniß und Verletzung des Lichtes möglich. Hierbei äußerte das manichäiſche Syſtem einen auffallenden Einfluß und Gegenſatz gegen das unbefangene Gefühl, welchem kaum eine andere Beſchäftigung ſo ſchuldlos erſcheint als das friedliche Tagewerk des Landmannes. Die Manichäer dagegen erklärten, daß es beſſer ſei, zu wuchern, als den Boden zu beackern und abzuernten, denn nach ihrer Meinung war jeder Zug der Pflugſchaar, jeder Schnitt der Sichel, jedes Brechen einer Frucht Wunde und Todesſchmerz für „das Kreuz des Lichtes," welches durch die ganze Natur in der Verbreitung der guten Seele ausgeſpannt worden (2). Die hinſinkende Aehre gab ihnen die Vorſtellung einer aushauchenden Seele, der Saft, der aus dem Fruchthalter einer abgebrochenen Feige träufelte, erſchien ihnen als ein Weinen des Baumes über die Zertrennung ſeines Lebens (3). Und wenn denn auch dieſes Verwunden des Naturlebens als ein Mittel, die Seele frei zu machen, angeſehen werden durfte, ähnlich wie durch den irdiſchen Tod die Seelen der Auserwählten ſich dem Kerker der Materie entriſſen, ſo hielten ſie es doch für Frevel, in die Triebkraft der Natur einzuſchneiden und ſie konnten ſich dabei auf die Worte des Apoſtels Paulus beziehn, daß deren Verdammniß recht ſei, welche ſprächen, man möge Böſes thun, damit Gutes komme. Die Exiſtenz der Ekleften war daher von der Exiſtenz der Auditoren ganz abhängig, ihre Beſchäftigungen beſtanden darin,

(1) De moribus ecclesiae catholicae c. 35: Quid calumniamini, quod fideles procreare filios et agros ac domos pecuniamque ullam possidere non debeant?

(2) Enarratio in Psalmum CXL, §. 12 (Opp. tom. IV, p. 1569): Qui enim in usuram, inquiunt, dat pecuniam, non laedit crucem luminis, qui autem agricola est, multum laedit crucem luminis.

(3) Confess. lib. III, c. 10: et quid agebam, cum irridebam eos (Prophetas), nisi ut irriderer abs te, sensim atque paulatim perductus ad eas nugas, ut crederem ficum plorare cum decerpitur et matrem ejus arborem lacrymis lactëis?

die Gottesdienſte ihrer Lehre auszuüben, die Auditoren zu unterrichten und zu leiten und Knaben — wohl gewiß zu dem Standpunkte der Electen — heranzubilden (1). Da ſie in einer Weiſe, die mit der Hierarchie der Kirche Aehnlichkeit hatte, hierarchiſch gegliedert waren, ſo ergaben ſich für die einzelnen Klaſſen eigenthümliche Functionen (2). In Speiſe und Trank ſollten ſie das ascetiſch-ſtrengſte Leben führen. Animaliſche Nahrungsmittel, weder Fleiſch noch Milch noch Eier, durften ſie nicht nehmen, in welcher Hinſicht der bedeutendſte Grund war, daß der Genuß ſolcher, durch die unreine geſchlechtliche Vermiſchung hervorgebrachten Erzeugniſſe dem auserwählten Geſchlecht des Lichtreiches zur Entweihung gereiche (3). Nur von vegetabiliſchen Stoffen, unter denen ſie aber den Wein als die Galle der Fürſten aus der Finſterniß verabſcheuten (4), durften ſie ſich nähren und ihnen dieſe Nahrungsmittel darzubieten war eine heilige Pflicht der Auditoren, welche überhaupt die Verpflichtung hatten, mit allem Ihrigen, Haus, Eigenthum und Familie ihren prieſterlichen Häuptern ſich dienſtbar zu erzeigen (5). Die Darbringung von Früchten, Gemüſen und anderen Nahrungsſtoffen aus dem Gewächsreiche war die dargebrachte Bitte, daß doch die Auserwählten Gottes ſich dazu herablaſſen möchten, durch das Verdienſtliche ihres Empfangens die durch die Auditoren geſchehene Verletzung und Entweihung des Naturlebens zu entſündigen (6);

---

(1) De moribus Manichaeorum c. 16.

(2) Ex electis suis habent duodecim, quos appellant magistros et tertium decimum principem ipsorum, episcopos autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris, et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis. Habent etiam episcopi diaconos. Jam ceteri tantummodo electi vocantur: de haeresibus XLVI.

(3) De moribus Manichaeorum c. 16.

(4) De moribus Manichaeorum c. 16.

(5) Contra Faustum lib. V, c. 10: Quid autem fallitis Auditores vestros, qui cum suis uxoribus et filiis et familiis et domibus et agris vobis serviunt..?

(6) De haeresibus XLVI. Contra Faustum lib. VI, c. 4.

die Erfüllung der Bitte war die Ausübung eines frommen Werkes eben ſo ſehr in Beziehung auf die dargebrachten Gaben als in Beziehung auf die Darbringenden. Denn durch den von ſühnenden und erlöſenden Gebeten begleiteten Genuß der Speiſen durch die erwählten Heiligen wurde die Lichtſeele in dem Genoſſenen ſchnell ausgeſchieden und ihrer Heimath zugeſandt (1). Dies war aber ein Erſatz ſowohl dafür, daß die Auditoren, die Gewächſe einerntend, zu den Leiden des Kreuzes Jeſu hinzugefügt hatten, als auch dafür, daß ſie durch ihren Genuß jener Speiſen die Seele, die ſchon ihre Flügel gleichſam zum Licht entfaltet hatte, in den feſtern Kerker des Leibes zurückbannten. Nichts von den Darbringungen durfte ungeläutert zurückgelaſſen werden. Wenn daher dieſelben ſo reichlich ausfielen, daß ſie nicht alle von den Ekleften genoſſen werden konnten, ſo war die Auskunft von dieſen getroffen, den Ueberreſt von den Knaben unter ihrer Leitung aufzehren zu laſſen (2).

Das geweihte Leben der Ekleften wurde durch drei Signacula, des Mundes, der Hände und der Bruſt ſymboliſirt (3). Der Mund bezeichnete die Sinne und die Vermögen des Hauptes gleichſam als deren Aus- und Eingangspunkt, und das Signaculum des Mundes bedeutete demnach, daß das Haupt des wahren Manichäers vor allem Unheiligen und Gemeinen verſiegelt ſei. Namentlich war es ein Symbol, daß aus dem Munde des erwählten Manichäers keine Läſterung gehe und daß in ſeinen Mund keine unreine Speiſe eingehe. Das Signaculum der Hände, die Bezeichnung, daß die Hände der Auserwählten von jeder unrechten That rein wären, ſymboliſirte es vorzugsweiſe, daß an den Händen der Ekleften keine Verletzung des Naturlebens haften dürfe. Das Signaculum der Bruſt

(1) Enarratio in Psalmum CXL, §. 12: **nos, inquiunt,** orationibus et psalmis nostris purgamus inde vitam, quae est in illo pane, et mittimus illam ad thesauros coelorum.

(2) De moribus Manichaeorum c. 16.

(3) De moribus Manichaeorum c. 10.

war das Symbol, daß der einst zwar verlorene, nun aber wiedergewonnene Sohn des Lichtreiches von geschlechtlicher Lust unberührt bleibe (1).

Die Aussaat des Lichtes in die Materie war in den Eklekten zu einer Schaar von Schnittern auferstanden, welche reiche Garben zum Himmelreiche einbrachten. Durch den frommen Genuß ihrer Nahrung erwarben sie der himmlischen Heimath viele Lichttheile wieder, und durch ihre Wirksamkeit wurde fort und fort aus den Menschen eine Anzahl zur Erlösung vorbereitet, so daß aus dieser Anzahl theils ihre eigne Schaar eine stete Ergänzung zu erwarten hatte, — wenn nicht schon in dem gegenwärtigen Leben der Auditoren, doch jedenfalls in ihrer nächsten Incarnation —, theils die Uebrigen und zwar die am meisten Reinen in ihrer Metamorphose zu solchen Früchten wurden, die durch Genuß der Eklekten nach dem kürzesten Kampfe zur Lichtheimath zurückkehrten. Die erlösten Seelen, nach oben schwebend, wurden noch in dem Elemente der reinen Luft von einigem Ansatze des Irdischen abgeklärt, zuletzt aber der unmittelbarsten Einwirkung Christi des Erlösers hingegeben, indem sie nach einander von seinen beiden Potenzen aufgenommen und also in das Reich ihres Vaters eingeführt wurden (2). Durch das feuchte Licht der Nacht, in dem Elemente des lautern Wassers empfingen sie, so zu sagen, die Wassertaufe und nach dieser Weihe wurden sie an das Licht des Tages, das Element des reinen Feuers zur Empfangung der letzten Feuer- und Geistestaufe überliefert. Die Mondwechsel wurden dieser Phantasie gemäß gedeutet. Der sich füllende Mond war das goldene zur Erde hin ergossene Eimer, um die aufsteigenden Seelen in sich zu schöpfen, aber der abnehmende Mond dagegen das zur Sonne

(1) De moribus Manichaeorum c. 10—19.

(2) Ad inquisitiones Januarii lib. II, c. 4 (Opp. tom. II, p. 130): hinc ergo impleri lunam dicunt, cum eadem pars Dei, magnis laboribus — purgata, — redditur Deo. — Repleri vero per mensem dimidium et alio dimidio in solem refundi.

hin ergoſſene Eimer, die eingeſchöpften Seelen an dieſe ausſtrömend. Oder nach der Anſchauung Mani's: es war der Mond das eine von den beiden leuchtenden Himmelsſchiffen, welche die Seelen einnahmen, um ſie in den Ruhehafen ihres Vaterlandes einzuführen (1).

Durch den geſammten Läuterungsproceß, durch die Triebkraft der Gewächſe und die Thätigkeit des animaliſchen Lebens unter dem Einfluſſe der Sonne und des Mondes, durch den Erlöſer und durch die manichäiſche Kirche wurde zwar ein großer Theil der aus dem Lichtreiche entäußerten Seele wieder in daſſelbe zurückgeführt, denn auch in Betreff derer, welche ſich in ihrem gegenwärtigen Leben der Wahrheit widerſetzten, war die Ausſicht gegeben, daß ſie durch vergeltende Metempſychoſen zur Buße gebracht werden könnten. Für einen Theil der nichterlöſten Seelen blieb endlich noch der letzte Weltbrand, nachdem die welterhaltenden Kräfte von dem Lichtreiche zurückgenommen worden und nun die Ordnung der Elemente zu einem Feuerſtrom zuſammenbrach, als ein Mittel übrig, die umfaſſenden Bande zu zerreißen und die Pforten der Kerker aufzuthun (2). Aber ganz vollſtändig, lehrten die Manichäer, würde doch die Wiederbringung nicht geſchehen. Eine Anzahl von Seelen, die dauernd das Weſen ihrer Lichtnatur verleugnet und freiwillig die Erlöſung von ſich abgewieſen hätten, blieben auch zur Strafe von den Wonnen ihrer Heimath ausgeſchloſſen und erhielten an denſelben keinen Antheil (3). Nachdem die Hyle durch die letzte

(1) De natura boni contra Manich. c. 44: suo purissimo aëri miscetur (viva anima), ubi penitus ablutae animae adscendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectationem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae.

(2) Contra Faustum lib. II, c. 5: ut — si mundo stante solvi et purgari non potuerint (reliquiae Christi), jam illo igne ultimo, quo ipse mundus ardebit, solvantur atque purgentur.

(3) De Genesi ad litteram lib. XI, c. 13 (Opp. tom. III, pars I, pag. 281): ipsius Dei substantiam dicunt primo necessitate et post inexpiabiliter voluntate corruptam atque perversam. — Evodius de fide

Verbrennung zu einer furchtbaren, kugelartigen Maſſe, im Innern die böſen Mächte beſchließend, zuſammengeſunken ſei, würden die abtrünnigen Kinder Gottes, oder würde Gottes eignes abtrünniges Weſen zur Bewachung jener Maſſe dienen, damit gleichſam aus dem niedergebrannten Krater des ungeheuren Vulcans keine neuen Eruptionen erfolgten, damit kein Angriff den Frieden der ſeeligen Aeonen hinfort unterbrechen könnte. In gewiſſer Hinſicht daher erſcheinen ſogar diejenigen Seelen, die ſich nicht zu ihrem Vater zurückrufen ließen, als Sieger über die Finſterniß, wenngleich an deren Bösartigkeit und Unſeeligkeit Theil habend. Aber eine traurige Herrſchaft im Vergleich zu den Gütern, welche ihnen vor der Weltſchöpfung zu eigen geweſen, welche ſie zwar zuerſt hatten verlaſſen müſſen, dann aber freiwillig von ſich geſtoßen und in deren Wiederaneignung ihre vormaligen Mitgenoſſen in der Trübſal endlich beſeeligt waren ohne Ende.

Aber hier drängt ſich eine Frage auf. Die Manichäer behaupteten ja, daß bei ihnen allein die Wahrheit unverfälſcht und unzweideutig zu finden ſei. Durch den Stifter ihrer Gemeinſchaft, ſagten ſie, ſei das Stückwerk abethan und das Vollkommene erſchienen, die Wahrheit nach ihrer höchſten Form offenbart worden. Deshalb war es auch nicht mehr des Manichäers Sache zu glauben, ſondern zu wiſſen. Der Weg vom Glauben zum Wiſſen, welchen die Kirche verkündigte, wurde von den Manichäern verachtet und verhöhnt: ein ſolches Glauben ſei ein blindes Zufahren, dagegen ruhe der wahre Glaube auf Gründen der Vernunft (1). Wahrheit, Wiſſenſchaft, Ver-

---

contra Manich. c. 5 (Opp. tom. VIII append. p. 26): in epist. fund. sic dicit (Manichaeus) de illis animabus, quae mundi amore errare se a priore lucida sua natura passae sunt: — — non poterunt recipi in regna illa pacifica, sed configentur in praedicto horribili globo, cui etiam necesse est custodiam adhiberi.

(1) De utilitate credendi c. 9: profitentur — —, sed ita, ut eis, quos illectant, rationem se de obscurissimis rebus polliceantur reddi-

nunft — dieſe Worte waren immer in ihrem Munde und ihre Verheißungen (1). Wenn die Kirche nach den Worten des Erlöſers: „ſeelig ſind, die reines Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen" — die vollkommene Erkenntniß Gottes als eine Hoffnung und einen Lohn des ewigen Lebens vorhielt, verhießen die Manichäer ſie ſchon in dem gegenwärtigen Leben mitzutheilen (2). Das Wort einer neuſten Philoſophie, welches dem kirchlichen Glauben den Vertrag aufkündigt: „wir laſſen ihnen den Glauben, ſo laſſen ſie uns die Philoſophie," iſt ein Nachhall von dieſen Worten des Manichäerbiſchofs Fauſtus: „wenn du dieſes — ſeelig ſind, die nicht ſehen und doch glauben — deshalb geſagt wähnſt, damit wir ohne Vernunft und Urtheil glauben mögen, ſo ſei du ſeelig in deiner Sinnloſigkeit, ich werde mich damit begnügen, in meiner Vernünftigkeit ſeelig genannt zu ſein" (3).

Aber wie war es nur möglich, daß ein Syſtem, welches mit einem ſolchen Anſpruch auf Wahrheit und Wiſſenſchaftlichkeit auftrat und ſich dabei in ſo phantaſtiſchen Anſchauungen bewegte, daß an allen Orten ſchneidende Widerſprüche auftauchen, Anſichten ſich darſtellen, die jedem unbefangenen Blicke als Einbildungen erſcheinen müſſen, doch ſo tief in die Kirche eindringen konnte? Freilich, es iſt nicht zu leugnen, es weht

---

turos, eoque catholicam maxime criminantur, quod illis, qui ad eam veniunt, praecipitur ut credant; se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur.

(1) Confess. lib. III, c. 6: dicebant, veritas et veritas, et multum eam dicebant. — De utilitate credendi c. 6: falsa pollicitatio rationis. c. 14: primum quaerendum ab his, ubi sit ratio, quam pollicebantur, ubi objurgatio temeritatis, ubi praesumtio scientiae? — De mor. Manich. c. 17: magni pollicitatores rationis atque veritatis.

(2) De moribus eccles. catholicae c. 25: aeterna vita est ipsa cognitio veritatis. Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium.

(3) Contra Faustum lib. XVI, c. 8.

durch das manichäische System eine tiefe, das Gemüth rührende Sehnsucht nach Erlösung, ein tiefer Zug nach dem Frieden, der nicht von dieser Welt ist; es ist in ihm das Weh der Menschenbrust und des Menschenlebens laut geworden, diese Bedingung, auch das Anhauchen des ewigen Friedens zu empfinden; es ist in ihm eine innige Sympathie mit der Natur, die Natur ist Zeichensprache des Geistes und eine Geistesstufe selber, durch Thaten die Verkündigerin des Fernseins von der Heimath und des Wiederkehrens zu ihr, in tausendfachem Leben nach der Freiheit der Kinder Gottes aufseufzend, aber auch mit unendlichen Frühlings-Tönen, Farben und Düften des wiederaufgehenden Friedens dem Menschen die beglückende Gegenwärtigkeit einer Gotteswelt empfinden lassend und durch sinnvolle Symbole seinen Pilgerweg und sein Ziel ihm vorhaltend. Es sind dieses lichte Seiten des manichäischen Systems, dieses Sehnen und Hauchen der Erlösung, dieses Naheſein der Natur; aber unvergleichbar köstlicher ward es doch durch die Kirche mitgetheilt, welche die eigne Schuld als den Grund der Entfernung von Gott bekennen und die ganze Natur als das Werk seiner Heiligkeit und Güte preisen lehrte. Denn das ist doch die innige, rechte Sehnsucht des Schmerzes und der Liebe nach der Gemeinschaft mit Gott, welche auf dem Bewußtsein der Sünde ruht; das die rechte Wonne der Erlösung, wenn der so Umkehrende das Vaterhaus wieder offen sieht; das die rechte Einigung des menschlichen Geistes mit der Natur, nicht wenn diese betrachtet wird als ganz desselben Wesens mit dem Geiste oder gar als eine besonders hohe Entwickelung desselben, sondern wenn sie betrachtet wird als die Offenbarung der göttlichen Weisheit und Güte auf der Lebensstufe, die zur Persönlichkeit hinstrebt, als eine Hieroglyphik des Geistes, geschrieben von dem Finger des Allmächtigen, deshalb eine Führerin für das menschliche Selbstbewußtsein, sich seine innerlichen Züge zu entziffern, ein tausendfaches Loblied zu dem Schöpfer auf dieser Stufe des dahinwallenden, nicht in sich selbst reflectirten Lebens

und ein ſüßer, tröſtender und erhebender Zuſpruch für das Gemüth, daß auf dieſen Wiegengeſang ſeiner ſelbſt horcht; das iſt das rechte Mitweh des menſchlichen Herzens mit dem Schmerze, der auch durch die Natur geht, wenn in demſelben wegen des Bandes zwiſchen dem Menſchen und der Natur eine bittre Frucht der menſchlichen Sünde angeſchaut wird.

Die Manichäer ſuchten ihre Lehre durch das neue Teſtament zu begründen, ſie mithin als die wahrhafte Auslegung der Lehre Chriſti darzuſtellen. Die in dem neuen Teſtamente einander gegenüberſtehenden Parallelen von dem Reiche Gottes und von der Welt, von dem aus Gott Sein und dem aus der Welt Sein, von dem Geiſte und dem Fleiſche, die Gleichnißreden des Herrn von der guten Ausſaat und dem Unkraute, von den guten Früchten des guten Baumes und den argen Früchten des argen Baumes wurden von ihnen auf ihre Lehre von den beiden Subſtanzen übertragen (1). Aber wie viel Widerſprechendes aus der heiligen Schrift mußte dabei außer Acht gelaſſen werden und wie einfach ergab ſich die Deutung jener Gegenſätze und Reden gemäß der Kirchenlehre! Die Manichäer endlich, indem ſie ſich darauf beriefen, daß ſie allen irdiſchen Gütern abgeſagt hätten, um ihr Leben ganz dem Reiche Gottes zu weihn, und nun, die wenigen Auserwählten, von der Welt gehaßt und verfolgt würden, deuteten auf ſich die Seeligpreiſungen derjenigen durch den Erlöſer, die Alles um ſeines Namens willen hingäben und erduldeten (2). Aber ſollte dies für ſie zeugen als für die heilige Gemeinſchaft, in welcher der Geiſt und das Wort des Herrn ihre Wohnung hätten, ſo durfte doch auch die Kirche auf die Verfolgungen hinweiſen, wodurch ſie gekräftigt, auf das Märtyrerblut, wodurch ſie genährt worden,

---

(1) De duabus animabus contra Manich. c. 7 (Opp. tom. VIII, p. 81). — De actis cum Felice Manich. lib. II, c. 2. — De sermone Domini in monte sec. Matth. lib. II, c. 24 (Opp. tom. III, pars 2, p. 232).

(2) Contra Faustum lib. V, c. 1—3. — De moribus Manich. c. 19.

auf ihre frommen Vereine, in denen auf dem unmittelbarſten Wege dem Reiche Gottes nachgetrachtet ward, und auf ihre Einſiedler in den Wüſten und auf den Bergen, die aber auch in der Einſamkeit weithin von dem Frieden Gottes predigten. So weit daher diejenige Frömmigkeit, welche ſo viel als möglich dem Irdiſchen entſagend ſich zu Gott hinwendete, eine reine war, nämlich ſich nicht der von dem Manichäismus verkannten Wahrheit widerſetzte, daß auch in dem Irdiſchen, was von Gott geſchaffen ſei, der Schöpfer verherrlicht werden könnte, hatte ſie auch ihre Pflegeſtätte in der Kirche, und die Manichäer wußten es recht wohl, daß ſie ſich durch Berufung auf ihr Leben keineswegs als die allein echten Jünger Chriſti bezeugen könnten. Wenn ſie auch, ſo lange dies ohne Widerſpruch anging, der katholiſchen Kirche Uebertretung der Gebote des Erlöſers, wodurch eben die erſchlaffte Menge angelockt würde (1), zum Vorwurfe machten, ſo hatten ſie dagegen, wenn ſie auf die von dem Irdiſchen entäußerte Frömmigkeit in der Kirche, gleichſam auf das jungfräuliche Element in derſelben, hingewieſen wurden, die Antwort bereit: „auch die Mauleſelin iſt eine Jungfrau" (2). Genug alles hier Erwähnte, was in dem Manichäismus für das chriſtlich-fromme Gemüth bewegend ſcheinen möchte, mußte ſich ſo leicht als Irrthum darſtellen, oder hatte in ſeiner Verirrung nur einen ſo unvollkommenen Widerſchein des wirklich in der Kirche Leuchtenden, daß es wohl im Zuſammenhange mit einer anderen, mächtigen Einwirkung des Syſtems ſolche, die doch ſchon die Segnungen der Kirche erfahren hatten, blenden konnte, aber durch ſich ſelber nicht fähig war, ſie der mütterlichen Trägerin ihres geiſtigen Lebens zu entfremden.

---

(1) Contra Faustum lib. V, c. 2: nec immerito plebs ad te confluit, a me refugit, nesciens utique, quia regnum Dei non sit in verbo sed in virtute.

(2) De moribus Manich. c. 13: soletis et vos, cum catholicarum vobis virginum multitudo praedicatur, dicere: etiam mula virgo est.

Die weſentlichſte Stärke der Manichäer gegenüber der Kirche beſtand in ihrer Polemik. Ihre Verſtandesſchärfe, an den kirchlichen Ueberzeugungen ſcheinbare Widerſinnigkeiten und Widerſprüche aufzudecken, war ſo groß, daß ſie ſich in dieſer Hinſicht den neueſten deſtructiven Kritikern als völlig Ebenbürtige zugeſellen, und bei gar manchen im Geiſte Unmündigen und deshalb durch das Blendwerk der manichäiſchen Dialektik Eingeſchüchterten, dabei durch den chriſtlichen Schein des manichäiſchen Syſtems Beruhigten den Glauben erwecken konnten, ſolche überlegene Geiſter, die mit ſolcher Selbſtgewißheit niederriſſen, was als Wahrheit von aller Welt vernommen würde, müßten wohl die Wiſſenſchaft, welche ſie von ſich verkündigten, auch in der That inne haben. Jene Unmündigen erwogen es nicht, daß es nach den Worten des Auguſtinus zweierlei ſei, zu fragen und zu wiſſen (1). Und gewiß mancher, welchem es ſich ſonſt nicht verborgen hätte, daß es auch über die manichäiſche Lehre viel zu fragen gäbe, wurde von der Einſetzung in dieſes glänzende dialektiſche Erbe ſo übernommen, daß er als erkannte Wahrheit zu beſitzen wähnte, was nur vermöge eines rohen Glaubens angeeignet war. Auf ihre dialektiſche Schlagfertigkeit waren die Manichäer auch beſonders ſtolz; daß ebenfalls die Kirche ihren Glauben zu entwickeln und zu begründen ſtrebe, beſpotteten ſie als einen unglücklichen Verſuch, fremde Waffen handhaben zu wollen, ſolche Waffen, deren ſicheren Gebrauch ſie von ſich ſelbſt rühmten (2).

In der einleitenden Betrachtung zum manichäiſchen Syſteme iſt ſchon die Dialektik, mit der es den kirchlichen Monotheismus bekämpfte, erwähnt worden. Die orthodoxe Lehre von der Perſon Chriſti, dem in wahrhafter menſchlicher Natur von der Ge-

(1) De duabus animabus contra Manichaeos, c. 8: quasi vero interrogare sit scire.

(2) Contra Faustum lib. XXVI, c. 2: et hoc quidem nunc a nobis ita responsum sit, quia vobis placet argumentari et arma tentatis aliena, dialectice disputare volentes.

burt an bis zum Kreuze geoffenbarten eingebornen Sohne Gottes wurde von den Kirchlichen selbst zu sehr als ein zwar dem Glauben innig vertrautes, aber der Anschauung des zukünftigen Lebens vorbehaltenes Mysterium betrachtet, als daß die Verstandesargumente der Manichäer gegen diese Lehre die Katholischen hätten in Verwunderung und Bestürzung setzen können. Aber die Kirche hatte für ihren Glauben nicht allein den subjectiven Grund des selbstgewissen Gefühls, welches das vom Worte noch nicht vollständig Erfaßte innerlich als eine Kraft des Lebens birgt, sondern sie wies hin auf die objective Bestätigung durch die heilige Schrift. Und dies überhaupt in Betreff aller ihrer Lehren. Der Herr selbst hätte es also verkündet, die Apostel hätten es gelehrt, die Propheten hätten es geweissagt. So war die heilige Schrift für die Kirche ein mütterlicher Boden, in den sie eingesenkt auch ihre Zweifel senkte und in dessen Umschirmung sie während ihres Reifwerdens sicher ruhte. Daher war es auch ein Hauptbestreben der Manichäer, der Kirche die Schrift zu entreißen, und in ihren Angriffen auf dieselbe entwickelten sie am meisten ihre Dialektik.

Von der heiligen Schrift war wieder besonders das alte Testament der Gegenstand ihrer Angriffe und Verhöhnungen. „Weil ihre Augen nicht durchaus zur Erforschung, sondern zur Anfeindung der Schrift angespannt waren, oder weil sie mit einem feindlichen Gemüthe die Schrift lasen, weil sie nicht forschten, um zu wissen, sondern was sie nicht wußten, zu wissen wähnten" (1), deshalb erschien ihnen das alte Testament als ein Buch voll der gröbsten Widersprüche gegen das neue Testament und unter dem Schein vorgeblicher göttlicher Offenbarung als eine fortgehende Blasphemie gegen Gott und eine große Verstrickung der Menschen in mancherlei geisteswidrige Satzungen. Die Polemik gegen das alte Testament wurde unter den Mani-

(1) Contra Adimantum Manichaei discipulum c. 16. — Contra Faustum lib. XVI, c. 14.

Hiern zuerſt beſonders ausgebildet durch den Adimantus, einen unmittelbaren Schüler Mani's (1). Er ſchrieb ein Buch, in welchem er eine Reihe von Widerſprüchen zwiſchen dem alten und neuen Teſtamente hinſtellen wollte (2). Der Anfang der Geneſis, hieß es unter anderm in dieſem Buche, daß Gott Himmel und Erde geſchaffen habe, widerſpreche dem Anfange des Evangeliums Johannis, nach welchem die Welt durch den Herrn Chriſtum geſchaffen ſei. Die Worte der Geneſis, daß Gott am ſiebenten Tage von allen ſeinen Werken geruht habe, widerſprächen jenen Worten des Herrn, daß der Vater bis jetzt wirke. Die Erzählung der Geneſis, daß Gott dem erſten Menſchen das Weib zur Gefährtin gegeben habe, weil es nicht gut für den Menſchen ſei, allein zu ſein, widerſpreche der evangeliſchen Verheißung, daß jeder, der ein Haus oder Weib, oder Eltern, oder Brüder, oder Söhne um des Himmelreiches willen verlaſſen habe, hundertmal ſo viel in dieſer Zeit empfangen werde und in der zukünftigen Welt das ewige Leben. Die Worte der Geneſis: laßt uns den Menſchen machen zu unſerm Bilde und Gleichniß, widerſprächen den Worten des Herrn an die Juden: ihr ſeid von eurem Vater, dem Teufel. Das Gebot des Exodus: ehre Vater und Mutter, widerſpreche jenem Gebote des Herrn im Evangelio: laß die Todten ihre Todten begraben, gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes. Die Bezeugung Gottes in dem alten Teſtamente, daß er ein eifernder Gott ſei, die Sünden der Väter, die ihn gehaßt hätten, an den Kindern im dritten und vierten Gliede heimſuchend, ſtehe in Widerſpruch mit der Forderung des Erlöſers: ſeid barmherzig gleichwie euer himmliſcher Vater, der ſeine Sonne aufgehn läßt über Gute und Böſe. Ebenſo ſei dem altteſtamentlichen Worte: Aug um Auge, Zahn um Zahn, dieſes Gebot

(1) Contra adversarium legis et Proph. lib. II, c. 12, in fine.

(2) Zu vergl. contra Adimantum Manichaei discipulum (Opp. tom. VIII, p. 111—150).

des Evangeliums entgegengeſetzt: ich aber ſage euch, daß ihr nicht widerſtrebt dem Böſen, ſondern wenn dich jemand auf eine Wange geſchlagen hat, dem biete die andere auch dar. Alle die Stellen des alten Teſtaments, in denen geſagt werde, daß Gott mit den Menſchen geredet habe und ihnen erſchienen ſei, würden widerlegt durch jene Worte des Evangeliums: niemand hat jemals Gott geſehn als der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooß iſt, derſelbe hat uns von ihm verkündigt, und durch jene Worte des Herrn an die Juden: ihr habt weder ſeine Stimme gehört noch ſeine Geſtalt geſehn und ſein Wort habt ihr nicht in euch wohnend, denn ihr glaubet dem nicht, den er geſandt hat. Die Worte des Deuteronomiums: aber nach aller Luſt deiner Seele ſchlachte und iß Fleiſch, widerſprächen den Worten des Evangeliums: hütet euch, daß eure Herzen nicht beſchwert werden mit Freſſen und Saufen und mit Sorgen der Nahrung, ebenſo den Worten des Apoſtels Paulus: es iſt nicht gut, Fleiſch zu eſſen und Wein zu trinken, und: ihr könnt nicht an des Herrn Tiſche Theil haben und an dem Tiſche der Dämonen. Den Geboten des Leviticus, die reinen Speiſen von den unreinen zu unterſcheiden, ſtehe die Belehrung Chriſti entgegen, daß den Menſchen nicht verunreinige, was zum Munde eingehe, ſondern was zum Munde ausgehe. Die Vorſchriften der Sabbathsfeier und der Beſchneidung würden verworfen durch die Worte Chriſti: wehe euch Schriftgelehrten und Phariſäern, ihr Heuchler, die ihr Land und Waſſer umziehet, daß ihr einen Judengenoſſen machet, und wenn er es geworden iſt, ſo iſt er ein Kind der Hölle, viel mehr als ihr es ſeid. Auch durch die Belehrung des Apoſtels, daß die Beſchneidung nichts ſei, ſondern die Bewahrung der Gebote Gottes, auch durch ſeinen Wunſch: möchten ſie doch von euch abgeſchnitten werden, die euch verwirren, und durch ſeinen Vorwurf: ihr haltet Tage und Zeiten, ich fürchte euer, daß ich nicht vielleicht umſonſt an euch gearbeitet habe, würden jene Vorſchriften widerlegt. Dem Befehle Gottes im alten Teſtamente, daß die

Juden auf ihrem Zuge ins gelobte Land alle kanaanitischen Völker vertilgen sollten, widerspreche das Gebot des Evangeliums: liebet eure Feinde u. s. w. Der alttestamentlichen Verheißung: wenn du hören wirst auf die Stimme des Herrn deines Gottes, wirst du gesegnet sein auf deinem Acker, gesegnet auf deiner Wiese, gesegnet wird sein die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Landes und die Frucht deiner Thiere, widerstreite die Forderung des Erlösers, daß wer ihm folgen wolle, sich selbst verleugnen und sein Kreuz auf sich nehmen müsse. Der alttestamentlichen Verheißung zeitlicher Schätze stehe entgegen die Seeligpreisung des Evangeliums: seelig sind die im Geiste Armen, denn das Himmelreich ist ihr, und der Weheruf: wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin. Die Worte des Amos: geschieht wohl ein Uebel in der Stadt, das der Herr nicht thut? und die Worte des Jesaias: ich bin der Herr, der Frieden giebt und Uebel schafft, seien der Gegensatz zu jenen Worten des neuen Testamentes: ein guter Baum bringt gute Früchte, aber ein arger Baum bringt arge Früchte, oder zu jenen Worten: seelig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen. Die Schilderung des Propheten Jesaias, daß er den Herrn gesehen habe auf einem sehr hohen Thron sitzen, umgeben von Seraphim, welche das dreimal heilig der Herr Gott Zebaoth ausgesprochen, widerspreche der Doxologie des Apostels: dem unsichtbaren Könige der Aeonen sei Ehre und Preis in Ewigkeit.

Diese vermeintlichen Widersprüche sollten gegen das alte Testament fast eben so viele Vorwürfe der Gotteslästerung sein; indem sie es bezweckten, der Kirche das alte Testament als Weissagung und Bestätigung ihres Glaubens zu entreißen, sollten sie zugleich gegen dasselbe Verachtung und Abscheu wirken.

Der namhafteste Nachfolger des Adimantus in dieser Dialektik gegen die Kirche war der Manichäerbischof Faustus von Mileve (1),

(1) Von diesem Faustus wird noch viel die Rede sein. Ueber sein

ein älterer Zeitgenoſſe des Auguſtinus. Vielleicht, daß er in Betreff des alten Teſtaments nicht allein die Dialektik ſeines Vorgängers weiter ausführte, ſondern auch mit Umſicht etwas veränderte. In den Antitheſen des Adimantus iſt der dialektiſche Fanatismus ſo weit getrieben, daß nicht nur das wiſſenſchaftliche Gewiſſen bei der vergleichenden Schriftforſchung, ſondern auch das erſte ſittliche Bewußtſein, ſogar das: ehre Vater und Mutter — verleugnet worden, damit nur das alte Teſtament verdrängt werde. In der polemiſchen Schrift des Fauſtus (1) iſt eine dreifache Theilung des Geſetzes angegeben: das vollkommene Geſetz des Geiſtes oder der Wahrheit, durch den Erlöſer mitgetheilt, das eigenthümlich jüdiſche Geſetz der Sünde und des Todes, und ein mittleres Geſetz des elementaren, allen Völkern eingeprägten ſittlichen Bewußtſeins, als der erſte Zügel für die menſchliche Roheit und die nothwendige Bedingung für Staatenvereine von frommen Männern in der Vorzeit kundgemacht (2). Spuren von dieſer Uroffenbarung erkannte Fauſtus auch in dem alten Teſtamente an, und wie dieſelbe alſo in das Gewebe der Unwahrheit hineingezogen und durch dieſes verdeckt ſei, ſo wollte Fauſtus es auch nicht verneinen, daß Abraham und die übrigen von den Juden geprieſenen Stammväter, ebenfalls Moſes und die Propheten auserwählte Männer Gottes geweſen ſein könnten. Nur daß in dieſem Falle ihrem Leben und Wirken von jüdiſchen Schriftſtellern arge Lügen angedichtet wären. Nach dem Fauſtus beſteht für das alte Teſtament dieſes Dilemma: entweder das alte Teſtament enthält im Ganzen

---

Verhältniß zum Adimantus ſind dieſe ſeine Worte zu vergleichen: (contra Faustum lib. I, c. 2) satis superque in lucem jam traductis erroribus, ac Judaicae superstitionis simul et Semi-Christianorum abunde detecta fallacia, a doctissimo scilicet et solo nobis post beatum patrem nostrum Manichaeum studendo Adimanto etc.

(1) Dieſe Schrift iſt aufgenommen in das Widerlegungswerk des Auguſtinus: contra Faustum Manichaeum libri XXXIII (Opp. tom. VIII, p. 183 — 470).

(2) Contra Faustum lib. XIX, c. 2 — 4.

wirkliche Geſchichte, und dann iſt es eine Geſchichte von der Gefangennehmung der Menſchen unter die Tyrannei des Böſen, oder es iſt zum großen Theil Erdichtung und in ſo fern ebenfalls ein Beweis von der Macht des Böſen in der Welt (1).

In der Schrift des Fauſtus iſt aber auch die manichäiſche Dialektik gegen das alte Teſtament auf das neue Teſtament übertragen. Durch die leichteſte Nachweiſung war ja das neue Teſtament im alten und das alte Teſtament im neuen aufzuzeigen, mithin für den Zweck der Manichäer nichts gewonnen, ſo lange ſie das neue Teſtament nicht angreifen wollten; aber ihre Polemik gegen das neue Teſtament war auch eine nothwendige Folge ihrer Polemik gegen das alte Teſtament. Wie die Schrift des Fauſtus zeigt, beſtand jene im Weſentlichen in einer vergleichenden Kritik, ſcheinbare Widerſprüche oder hiſtoriſche Undenkbarkeiten wurden herausgeſtellt und dann in Betreff der Briefe entweder gefolgert, daß man in ihnen verſchiedene Standpunkte ihrer Verfaſſer, den noch ungeläuterten, judaiſirenden und den echtchriſtlichen unterſcheiden müſſe, oder daß die echten Schriften der Apoſtel durch ſpätere Zuſätze judaiſtiſcher Halbchriſten verfälſcht ſeien (2). Die Evangelien wurden mit Beziehung auf ihre Ueberſchriften angeſehen als Werke namenloſer, durch das Judenthum beſchränkter Männer, welche unter apoſtoliſchem Anſehen, an das von den Apoſteln Verkündigte ſich anſchließend, ihre Anſichten zu verbreiten geſucht hätten (3). Es erweckt eigene Gedanken, wenn man die Kritik des Fauſtus gegen das neue Teſtament durchgeht und ſich dabei an Erſcheinungen aus der neueſten Zeit erinnert. Ein paar Beiſpiele der manichäiſchen neuteſtamentlichen Kritik nach der Schrift des Fauſtus mögen dieſen Abſchnitt ſchließen.

---

(1) Contra Faustum lib. XXII, c. 1—6.

(2) Contra Faustum lib. XI, c. 1; lib. XXXI, c. 1—3.

(3) Lib. XXXII, c. 2; lib. XXXIII, c. 3. Die Apoſtelgeſchichte wurde von den Manichäern durchaus verworfen. Ueber den Grund der Verwerfung zu vergl.: de utilitate credendi c. 3.

Faustus läßt an sich von einem Katholischen die Frage richten, ob er die menschliche Geburt des Sohnes Gottes annehme, und antwortet (1): „lange habe ich mich zu überreden gesucht, daß Gott geboren sei, aber besonders an dem Widerspruche zweier Evangelisten, welche seine Genealogie schreiben, des Matthäus und Lucas Anstoß nehmend, schwankte ich, wem von beiden ich beistimmen sollte. Denn da ich kein Seher bin, so erkannte ich die Möglichkeit, daß grade der, von dem ich meinte, er lüge, das Wahre sagen möchte. Deshalb ließ ich ihren unsäglichen, für mich nicht zu vermittelnden Zwiespalt auf sich beruhn und wandte mich zum Johannes und Marcus, nicht ungleichmäßig von zweien zu zweien und von Evangelisten zu Trägern desselben Namens. Und nicht ohne Grund ließ ich mir den Anfang dieser zusagen, da sie weder David noch Maria noch Joseph einführen, sondern Johannes sagt von Christo, daß das Wort im Anfange und bei Gott und Gott das Wort gewesen sei, Marcus aber beginnt: das Evangelium von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, gleichsam als beschuldigte er den Matthäus, anstatt Sohn Gottes Sohn Davids gesetzt zu haben. Sie müßten denn zwei verschiedene Jesus verkündigt haben. Das also ist der Grund, warum ich nicht glaube, daß Christus geboren sei. Bist du es aber im Stande, mir meinen Anstoß zu nehmen, so mach', daß sie übereinstimmen, obgleich es auch dann ungeziemend sein würde, zu glauben, daß Gott und der Gott der Christen aus Mutterleibe geboren sei." An einer etwas spätern Stelle fügt Faustus in Beziehung auf dieselbe Frage hinzu (2): „viele Gründe habe ich, weshalb ich nicht an die Genealogie Jesu glaube, aber vornämlich diesen, daß er selbst es niemals sagt, daß er einen Vater oder ein Geschlecht auf der Erde habe, sondern im Gegentheil, daß er nicht von dieser Welt sei, daß er aus Gott als seinem Vater hervorgegangen, daß er vom Himmel herabgekommen sei, daß die allein seine

(1) Lib. III, c. 1. (2) Lib. VII, c. 1.

Mutter und seine Brüder wären, welche den Willen thäten seines Vaters im Himmel. Außerdem scheinen diejenigen, die ihm diese Genealogie beilegen, ihn nicht einmal sogleich nach der Geburt gekannt zu haben, so daß man glauben möchte, sie hätten von ihm geschrieben, was sie mit eignen Augen gesehen hätten. Sondern erst als er herangewachsen und in reifem Alter war, wurden sie ihm verbunden — wenn anders denen, die göttlichen Wesens sind, ohne Lästerung ein bestimmtes Alter beigemessen werden kann. Da man nun bei jedem Zeugnisse zu fragen pflegt, ob es jemand gehört oder gesehen habe, jene aber weder berichten, daß sie von ihm selber seine Geschlechtsreihe oder daß er überhaupt geboren sei, gehört hätten, noch berichten, daß sie es mit ihren Augen gesehn — weil sie lange Zeit nachher, nach der Taufe, mit ihm bekannt wurden, so erscheint es mir und jedem vernünftig Urtheilenden eben so abgeschmackt jenes zu glauben, als wenn jemand einen blinden und tauben Zeugen vor Gericht rufen wollte." An einer andern Stelle (1) bildet Faustus die Scene einer Disputation zwischen einem Katholischen und einem Manichäer über den Streitpunkt, daß man den Wandel der Patriarchen in Ehren halten müsse, und läßt den Katholischen auf die Worte Christi sich berufen, daß viele vom Morgen und vom Abend kommen und mit Abraham, Isaak und Jacob im Himmelreiche sitzen würden. Der Manichäer erwiedert darauf: „fern sei es von uns, irgend einen Sterblichen zu beneiden, den Gott vielleicht mit seiner Erbarmung angeblickt und vom Verderben zum Heil zurückgeführt hat. Aber wahrlich, das behaupten wir, daß dieses der Gnade des Erbarmers zuzuschreiben sei, nicht der Würdigkeit dessen, der wegen seines Lebens Vorwürfe verdient. Und deshalb mögen die Stammväter der Juden, wenn das Zeugniß Christi, das ihr über sie vorbringt, gewiß ist — wiewohl sie nach dem Berichte ihres Urenkels Moses, oder wer sonst der Verfasser der

(1) Lib. XXXIII, c. 1—4.

sogenannten Geneſis iſt, auf das Laſterhafteſte gelebt haben —, ſie mögen nun ſchon im Himmelreiche ſich befinden, an einem Orte, den ſie niemals geglaubt oder gehofft haben, wie es aus ihren Schriften erhellt. Darüber jedoch, ob jener Ausſpruch wirklich von Chriſto gethan ſei, macht uns die Abweichung der Evangeliſten von einander ſchwankend und ungewiß. Denn obgleich zwei Evangeliſten, Matthäus und Lucas, von einem gewiſſen Centurio erzählen, deſſen Knabe damals krank geweſen und von dem Jeſus geſagt, er habe einen ſolchen Glauben in Iſrael nicht gefunden, ſo berichtet doch allein Matthäus jenen weitern Ausſpruch Chriſti. Lucas thut hier des Abraham, Iſaak und Jacob keine Erwähnung. Wollte jemand ſagen, er habe es deshalb übergangen, weil es ſchon hinlänglich vom Matthäus berichtet ſei, weshalb berichtet er denn die Begebenheit mit dem Centurio und ſeinem Knaben, die uns gleichfalls hinlänglich durch die Bedächtigkeit des Matthäus überliefert geweſen wäre. Aber ſie iſt falſch. Denn in Betreff der Beſchwörung an Jeſum, daß er kommen möge, ſagt Matthäus: der Centurio ſelbſt habe um die Heilung des Knaben gebeten, Lucas aber: er habe die Aelteſten der Juden zu ihm geſandt(1). Ganz jedoch verſchweigt Lucas jenen angeblichen Ausſpruch Chriſti nicht, vermuthlich weil er es ſich überlegte, daß derſelbe doch echt ſein könnte. Aber er verändert die Stelle und fügt ſie an eine ganz andere Veranlaſſung (Luc. 13, 24—30). Weil es alſo nicht ausgemacht werden kann, bei welcher Gelegenheit jenes Wort geſprochen wurde, ſo ſteht nichts der Annahme entgegen, es ſei gar nicht geſprochen worden. Wie ihr nun wollt, uns iſt dieſes Capitel nicht im Wege. Denn iſt es echt, ſo wird Chriſti Erbarmung und Güte darin dargeſtellt, iſt es unecht, ſo fällt

(1) So ſehr auch dieſes Hin- und Herfahren in den Evangelien an eine neuſte eitle und abſprechende Kritik erinnert, ſo iſt man doch dem Fauſtus die Genugthuung ſchuldig, daß ſeine Polemik vor jener elendeſten kritiſchen Ausgeburt unſrer Tage weit den Vorzug verdiene.

es auf die Verfaſſer. Wir ſind bei beidem in Sicherheit, wie immer.“

Wir kehren jetzt zum Auguſtinus zurück.

Drittes Capitel.

Der Uebertritt des Auguſtinus zum Manichäismus in Carthago, nochmaliger Blick auf ſeine Studien daſelbſt, ſeine Heimkehr nach Thagaſte, ſein Leben in ſeiner Vaterſtadt als Lehrer der Rhetorik und ſeine Rückkehr nach Carthago.

Als Auguſtinus, von jenem mächtigen Zuge zur Wahrheit hingenommen, dieſe aus der heiligen Schrift zu ſchöpfen geſucht hatte, als er aber aus der Schrift, weil er noch nicht mit einem geiſtlich armen Gemüthe, ſondern mit hochmüthigem Verlangen nach Erkenntniß ihre Blätter aufſchlug, die Wahrheit ſich nicht hatte aneignen können und ſeinen Blick unmuthig abwandte, kam er in Bekanntſchaft mit Manichäern, und nicht leicht konnten ſie für ihre Lockungen eine ſo große Empfänglichkeit vorfinden. Das Wort Wahrheit, dieſes Wort, das mit ſolcher Inbrunſt von ihm eingeſogen wurde, war in ihrem Munde (1) und enthielt ſchon die ausdrücklich von ihnen gegebene, oft wiederholte Verheißung, daß von ihnen die Wahrheit mitgetheilt werden könnte (2). Welche Anziehungskraft für einen Jüngling, der ſtolzen Geiſtes nach der Wahrheit fragte! (3).

---

(1) Confess. lib. III, c. 6: et dicebant: veritas et veritas, et multum eam dicebant mihi.

(2) De mor. Manich. c. 17: magni pollicitatores rationis atque veritatis.

(3) De utilitate credendi c. 1: quis non his pollicitationibus illiceretur, praesertim adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum

Bei ihren Verheißungen kam der Name Gottes, der Name Chriſti und der Name des heiligen Geiſtes und Tröſters nicht von ihren Lippen (1). Von dieſen Namen, von dem Namen des Erlöſers, dem gleichſam mit der Muttermilch eingetrunkenen (2), konnte Auguſtinus die Wahrheit nicht getrennt denken; welches Vertrauen mußte ihm daher zu den Manichäern eingeflößt werden, weil in ihren Reden ſtets dieſe Namen wiederholt wurden! Er ſollte ja nichts von dem verlieren, was ihn aus den Tagen ſeiner Kindheit als die Stimme der ewigen Liebe anhauchte, ſondern darin gegründet werden. Aber er ſollte von allem, was er in urtheilsloſem Glauben jener Stimme zugerechnet hatte und was doch von derſelben ganz verſchieden war, jetzt befreit werden. Denn ſeine manichäiſchen Bekannten ſäumten nicht, ſeine Abneigung gegen die heilige Schrift zum ſchroffen Gegenſatze auszubilden und ſich dabei als ſolche Vertreter der Rechte der Vernunft und Wahrheit und als ſolche Dialektiker zu zeigen, daß der verblendete Jüngling die Wahrheit ſicher bei ihnen vorausſetzte.

Indem Auguſtinus wohl nicht unerwähnt ließ, wie er in der Schrift, die von der Kirche als das Heilspanier des Glaubens erhoben ward, keine Befriedigung gefunden habe, machten es die Manichäer der katholiſchen Kirche zum Vorwurfe, daß ſie von den zu ihr Kommenden ſogleich fordere, ſie ſollten glauben. Es würden die Armen einem fürchterlichen Autoritätsjoche unterworfen und durch Aberglauben in Schrecken geſetzt, da doch der Glaube nur aus Vernunftgründen, aus der Entwickelung der Wahrheit ſelbſt hervorgehn könnte. Bei den Manichäern

---

in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus, qualem me tunc illi invenerunt. Ueberhaupt iſt über den Uebertritt des Auguſtinus zum Manichäismus namentlich die Schrift de utilitate credendi mit Confess. lib. III, c. 6—11 zu vergleichen.

(1) Confess. lib. III, c. 6: haec nomina omnia non recedebant de ore eorum.

(2) Confess. lib. III, c. 4.

dagegen würde allein durch die klar dargelegte Wahrheit zum Glauben genöthigt, durch einfache, lautere Gründe zu Gott hingeführt, jeder Irrthum weggenommen (1). Hätte Auguſtinus an dieſen Verheißungen zweifeln wollen, welche ſich ihm ſchon dadurch empfahlen, daß ſie das Selbſtbewußtſein und die Freiheit des Geiſtes ſo herausſtellten? Die Manichäer gaben ihm ja auch, ihre Polemik gegen die Schrift und Kirchenlehre entwickelnd, die unzweideutigſten Beweiſe von einer alle Vorurtheile durchdringenden, wie alſo auch nicht in die Wahrheit eingeweihten Vernünftigkeit. Sie legten ihm ihre Cardinalfrage nach dem Urſprunge des Böſen vor (2). Wollte er antworten, wie es die Kirche lehrte: durch den Abfall des Menſchen oder eines Engels, ſo hatten ſie ſogleich die Gegenfragen: wenn vom Menſchen, woher der Menſch? wenn von einem Engel, woher der Engel? Und wußte er hierauf nur mit dem Bekenntniß der Kirche von Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, zu erwiedern, ſo ſchien ſich wie durch eine unauflösliche Kette der Urſprung des Böſen auf Gott zurückzuwinden (3).

Wie im ſittlichen ſo auch im ſpeculativen Bewußtſein erwachen oft plötzlich Gegenſätze, die mit unendlicher Beängſtigung den Menſchen nach Vermittlung und Verſöhnung ringen laſſen, und, damit er nur von der innern Qual befreit werde, ihn faſt beſinnungslos einer ſich grade anbietenden Verheißung zuwerfen,

---

(1) De utilitate credendi ad Honoratum c. 1: nosti enim, Honorate, non aliam ob caussam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos, qui se audire vellent, introducturos ad Deum et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem — homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terreri et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem nisi prius discussa et enodata veritate.

(2) Quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent, unde malum; Confess. lib. III, c. 7. De utilitate credendi c. 18.

(3) De duabus animabus contra Manichaeos, c. 8.

ohne daß er das Verheißende gekannt und aus innerlichem Zuge das Geſchenk des Friedens von demſelben gehofft hätte. So wurde Luther, als unter einem plötzlichen Todesſchrecken ſeine Sünde der Heiligkeit Gottes gegenüber ſich ihm darſtellte, in ein Kloſter getrieben, und ſo wurde Auguſtinus, als dieſer Stachel, daß Gott zufolge der Kirchenlehre der Urheber des Böſen ſei, in ſein Denken gedrückt war, gequält und erſchöpft eine Beute der Manichäer (1), indem er durch ihren Dualismus die Wiederherſtellung ſeines geſtörten Gottesbewußtſeins zu gewinnen wähnte.

Aber die Fragen nach dem Urſprunge des Böſen waren doch nur ein Theil der Dialektik, wodurch die Manichäer den frommen Glauben des Auguſtinus auflöſten. Sie verbanden mit jenen Fragen ihre gewöhnliche Polemik gegen das alte Teſtament. Mit Beziehung auf die altteſtamentliche Erzählung, daß Gott den Menſchen zu ſeinem Bilde geſchaffen habe, fragten ſie: ob Gott durch eine körperliche Geſtalt begrenzt ſei? ob er Haare und Nägel habe? Dann gingen ſie über zu den Erzählungen des alten Teſtaments von den Männern, welche nach der Bezeugung der heiligen Schrift die Auserwählten Gottes, die erſten Träger ſeiner Offenbarungen und die mächtigſten Entwickelungspunkte ſeines Reiches geweſen waren, eiferten und höhnten gegen deren Leben. Sie fragten, ob man — wie es ja allerdings in bedingter Weiſe von der Schrift und Kirche geſchah — ſolche für Gerechte halten könnte, die zu gleicher Zeit viele Weiber gehabt, Menſchen getödtet und Thieropfer gebracht hätten? Sie machten der altteſtamentlichen Theologie in ethiſcher Hinſicht noch directere Vorwürfe, indem ſie darauf hinwieſen, daß Gott nach dem alten Teſtamente ſein Reich auf

(1) De libero arbitrio lib. I, c. 2: Evod.: dic mihi unde male faciamus? Aug.: Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit et fatigatum in haereticos impulit atque dejecit.

ein Stückchen Erde eingeſchränkt, ſeine Werke bereut, ſeine Verſprechungen nicht erfüllt habe (1). Dieſes und Aehnliches aus der Schrift, ohne Zweifel auch aus dem neuen Teſtamente (2), ſetzten ſie mit großer Polemik auseinander und ließen es, indem hierdurch der Vorwurf blinden Glaubens oder blasphemiſcher Lehre auf die Kirche zurückfiel, gewiß auch an Bekämpfung und Beſpottung der ſpeciſiſch-kirchlichen Dogmen nicht fehlen.

Auguſtinus hatte nicht die Entwickelung, um die Gebrechen dieſer Angriffe einzuſehn und ſie aus des Denkens Tiefe zu überwinden. Er hatte an ihnen vielmehr die Auslegung des damaligen Trachtens in ſeinem eigenen Denken, das den Zug nach Gott zwar keineswegs verloren, aber doch verborgen hatte unter dem Hochmuthe des ſelbſtgefälligen Jünglingsalters. So wurde ihm die Kirche ſammt ihrem goldnen Leuchter, der Schrift, entfremdet. Er wähnte, daß von den Katholiſchen Gott eine menſchenähnliche Geſtalt beigelegt werde (3). Dieſe Vorſtellung aber, das unendliche göttliche Weſen an eine endliche, beſchränkte Form gebunden, hatte für ihn etwas ſo Furchtbares, daß ſie ſchon allein ausgereicht hätte, ihn von der Kirche abzuwenden (4).

---

(1) Confess. lib. III, c. 7: quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent, utrum forma corporea Deus finiretur et haberet capillos et ungues, et utrum justi existimandi essent, qui haberent uxores multas simul et occiderent homines et sacrificarent de animalibus. — De utilitate credendi c. 18: neque Deus mali auctor est nec umquam eum quidquam fecisse poenituit, nec ullius commotionis animi tempestate turbatur, nec terrae particula regnum ejus est, nulla flagitia vel scelera probat aut imperat, nunquam mentitur. Haec enim atque hujusmodi nos movebant, cum ea magnis invectionibus quaterent etc.

(2) Sermo LI de concord. Matth. et Luc., c. 5 (Opp. tom. V, p. 285)

(3) Confess. lib. VI, c. 3: ubi vero etiam comperi, ad imaginem tuam hominem a te factum a spiritalibus filiis tuis non sic intelligi, ut humani corporis forma te terminatum crederent atque cogitarent, — gaudens erubui, non me tot annos adversos catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse.

(4) De moribus eccles. catholicae, c. 10.

Die unmittelbaren im alten Teſtamente berichteten göttlichen Offenbarungen verachtete er als Weibermährchen und bildete ſich, ſie als Erdichtungen ausſcheidend, über die gotterwählten Väter, Führer und Lehrer des jüdiſchen Volkes eine von Tadeln erfüllte natürliche Geſchichte (1).

Dieſe Umſtimmung und Abkehr von der Kirche, weil ſo lange in ihm vorbereitet, war das Werk weniger Tage (2). Er hatte nun die bisherigen Stützpunkte ſeines geiſtigen Lebens von ſich entlaſſen und mußte ſich anfangs bei ſeiner Abneigung gegen das Negative und bei ſeinem Durſte nach Wahrheit ſehr verödet fühlen. Wie der Schiffbrüchige, um nicht den bodenloſen Wogen hingegeben zu werden, ſich an einer vorüberſchwimmenden Planke anklammert, ſo bedurfte es auch Auguſtinus ſich anzuklammern, um den Schwerpunkt ſeines Geiſtes wieder zu gewinnen. Auch von dieſer Seite daher wurde er dem Manichäismus zugeführt. Denn woher durfte er ſo zuverſichtlich hoffen die Wahrheit zu empfangen als dorther, von wannen ihm, wie er meinte, die Augen für die Wahrheit geöffnet worden, wo ihm die Aneignung der Wahrheit verheißen ward, wo ihm die Namen entgegentönten, welche ihm als ein Kindheitsſegen geblieben waren und ohne welche er kein Vertrauen zu einer Verheißung der Wahrheit hätte faſſen können, wohin ihm die Verſöhnung winkte, die ſeinem von der Frage nach dem Urſprunge des Böſen geängſteten Geiſte und zerſtörten Gottesbewußtſein aus dem Dualismus zu quellen ſchien? Dort ſchien ihm auch ein geweihtes Leben die Verheißung und den Beſitz der Wahrheit zu beſtätigen. Denn er deutet es an, daß ebenfalls die Ascetik der Manichäer, vermöge welcher ſie ſich im Gegenſatz zu der großen Gemeinſchaft der Kirche für die wenigen

(1) De utilitate credendi c. 1. — Confess. lib. III, c. 7.

(2) De duabus animabus contra Manich. c. 1: multa erant, quae facere debui, ne tam facile ac diebus paucis religionis verissimae semina mihi a pueritia salubriter insita — ex animo pellerentur.

auf dem engen Wege Wandelnden ausgaben und welche ſie ihm zu rühmen ſchwerlich unterlaſſen hatten, auf ihn einen beſtechenden Einfluß geäußert haben (1). So trat er denn ein in die Klaſſe der Auditoren.

Wenige mögen zu den Füßen jener großen Verheißer der Wiſſenſchaft mit ſo großer Hingebung geſeſſen haben, als damals Auguſtinus, ſo vertrauensvoll, in die Wahrheit eingeweiht zu werden und ſo bereitwillig, das Mitgetheilte als Wahrheit aufzunehmen (2). Aber freilich bei einem Auguſtinus konnte ſelbſt eine ſolche Hingebung nicht den Mangel gründlicher Nachweiſung erſetzen. Sein Geiſt war zu klar, als daß er nicht hätte unterſcheiden ſollen, was wirklich eine Erfüllung der in dem Denken angelegten Wahrheit ſei. Nun wurde ihm nebſt andern Hörenden der Grundlegungsbrief des Mani geleſen und dadurch der Charakter eines Illuminaten zuerkannt (3), wunderſame Bilder wurden ihm vorgehalten von den Wonnen und den Aeonen des Lichtreiches, ſo wie von den gräßlichen Regionen und der Bevölkerung der Finſterniß, von dem Weltenkampfe und der Weltenmiſchung, von dem Urmenſchen und dem mächtigen Geiſte, von der Lebensentwickelung in der gemiſchten Welt und der Erzeugung des Menſchen, von Chriſtus dem Erlöſer, nämlich den beiden Himmelsſchiffen des reinen Feuers und des reinen Waſſers, von dem geiſterhaften Leben der Gewächſe und den Bahnen für die heimkehrenden Seelen; aber Erkenntniß, nothwendige, ſtetig fortſchreitende, zuſammenſchließende Conſtruction des Denkens, das blieb ſeinem Gefühle wenigſtens

(1) De moribus eccles. catholicae c. 1: duae maxime illecebrae sunt Manichaeorum: — una, cum scripturas reprehendunt, — altera, cum vitae castae et memorabilis continentiae imaginem praeferunt.

(2) De moribus eccles. catholicae c. 18: audite doctos ecclesiae catholicae viros tanta pace animi et eo voto, quo vos ego audivi etc.

(3) Contra epist. Manich. quam vocant fundamenti c. 5: ipsa (epist. fundamenti) quando nobis illo tempore miseris lecta est, illuminati dicebamur a vobis.

nicht unbewußt, wurde ihm nicht mitgetheilt, und ſein frommes, ahnendes Gefühl fand keine innige Erquickung (1).

Und dennoch, obgleich ſich in ihm der Sehnſuchtszug nach Gott von der Theologie der Manichäer abwandte und er das Gefühl hatte, keine Erkenntniß durch die manichäiſche Lehre zu empfangen, brachte er ſich allmählig zum Glauben an das ganze Syſtem jener Häreſie (2). Es hatte der Manichäismus doch auch Anſchließungspunkte in ſeinem Denken, nicht allein in Hinſicht der Frage nach dem Urſprunge des Böſen, ſondern überhaupt in der damaligen Aeußerlichkeit ſeines Denkens, worauf auch ſeine Zuſtimmung zum Dualismus zurückweiſt, in ſeinem Haften an äußerlicher Anſchauung und ſeinem Unvermögen, ſich zu dem Denken eines rein Geiſtigen, mithin zu einem reingeiſtigen Denken zu erheben (3). Ferner erhielt ſeine lebendige, an ſchönen Bildern ſich erfreuende Phantaſie durch den Manichäismus Nahrung (4). Aber ganz beſonders wirkte auf ihn die Polemik der Manichäer. Gleich als hätten ſie es überlegt, daß die beſte Begründung ihrer Meinungen in ihren Angriffen gegen Anderslehrende beſtände, pflegten ſie die Mittheilung ihrer Myſterien ausgedehnter Polemik einzuverleiben. Dadurch wurden die Hörenden zu einem Schwindel von Bewunderung und vorgefaßter Meinung angeregt, worin auch das nichtverſtandene poſitiv Ueberlieferte ſich leicht als Wahrheit ihnen einprägte; und dann, indem denjenigen, welche für die manichäiſche Ver-

(1) Confess. lib. III, c. 6.

(2) Contra epist. Manich. c. 3: ego autem —, qui omnia illa figmenta et quaesivi curiose et adtente audivi et temere credidi, — saevire in vos omnino non possum.

(3) Confess. lib. III, c. 6: quae (Manich. haeresis) me seduxit, quia invenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud me, qualia per illum vorassem.

(4) Confess. lib. IV, c. 13 et 15: amabam pulcra inferiora et ibam in profundum; imaginabar formas corporeas, ambulando ambulabam in ea, quae non sunt, neque mihi creabantur a veritate tua, sed a mea vanitate fingebantur ex corpore.

bindung geworben werden ſollten, durch jene Polemik die ernährenden Quellen ihres bisherigen geiſtigen Beſitzes mit dieſem zugleich genommen wurden, nöthigte ihnen die Troſtloſigkeit der innern Leere, die Bedürftigkeit, wieder einen Inhalt und ein nährendes Mark ihres Weſens zu gewinnen, den Glauben an das Dargebotene ab, weil ſich keine andere geiſtige Erfüllung darbot. So geſchah es namentlich auch dem Auguſtinus. Er konnte eines Poſitiven nicht entbehren, er mußte eine innere Speiſe haben, oder doch das Scheinbild einer Speiſe, von welcher er ſich zu nähren meinte. Deshalb eignete er ſich die phantaſtiſchen Schilderungen der Manichäer an, obgleich ſie in Wirklichkeit ſein Sehnen nach Gott ungeſtillt und ſeinen Durſt nach Wiſſen ungelindert ließen. Er lebte eine Zeitlang in einer erträumten Befriedigung von Wahrheit und Gottinnigkeit, bis endlich der Wahn vor ſeinen Augen zerriß. In Beziehung auf jene Bedürftigkeit nach einem geiſtigen Anhalte, durch welche ihm die manichäiſche Lehre eingeflößt ward, ſagt er in ſeiner Schrift de utilitate credendi, die einen Jugendfreund und Theilnehmer an jener ſeiner Uebergangsperiode von den Manichäern zurückrufen ſoll: „weil ſie lange und viel, breit und heftig über die Irrthümer der Ungebildeten ſich ausließen, wovon ich zu ſpät lernte, daß es für jeden einigermaßen Unterrichteten das Leichteſte ſei, ſo glaubten wir, wenn ſie nun auch etwas von dem Ihrigen uns einſchärften, daß wir es nothwendig feſthalten müßten, indem ſich nichts anderes darbot, was uns hätte befriedigen mögen. Daher thaten ſie uns, was verſchlagene Vogelſteller zu thun pflegen, die deshalb Leimruthen legen, um die durſtigen Vögel zu hintergehn. Denn ſie verſchütten und verdecken auf alle Weiſe ringsum das übrige Waſſer, oder ſcheuchen durch ſchreckende Veranſtaltungen davon zurück, damit die Vögel in ihre Berückungen, nicht aus Wahl, ſondern aus Mangel hineingerathen" (1).

(1) De utilitate credendi c. 1.

Es kam endlich noch zweierlei hinzu, was den Auguſtinus an die Manichäer feſſelte. Das Eine waren die Freunde, welche der geiſteslebendige, nach Gemeinſamkeit des Strebens, gegenſeitigem Austauſch des innerlich Bewegenden und Erfahrenen verlangende Jüngling unter den Manichäern fand. Das Andere war ſeine Eitelkeit, welche dadurch oft eine ſchmeichelnde Genugthuung erhielt, daß er bei ſeinen Disputationen mit ungewandten katholiſchen Chriſten, die ihren Glauben nicht durchgebildet hatten, aber doch nach Kräften zu vertheidigen ſuchten, faſt immer den Sieg davontrug (1). Denn der kaum erſt von jenen großen Selbſtrednern der Wiſſenſchaft gemeiſterte Jüngling fing alsbald an wieder andere zu meiſtern, ſowohl ſolche, welche der Kirche angehörten, als auch ſolche, welche ihr noch nicht angehörten, und ſie auf das hinzuweiſen, was ihm ſelber unbegriffen war. Zu den Letztern, noch nicht in die Kirchengemeinſchaft Aufgenommenen gehörte jener Jugendfreund, den Auguſtinus ſpäter durch die erwähnte, eigens hierzu beſtimmte Schrift de utilitate credendi mit der ganzen Herzlichkeit alter Freundſchaft zu ſeinem Miterben in der Kirche zu machen ſuchte. Es hieß jener Honoratus, er hatte die Manichäer verabſcheut und ließ ſich durch die Vorſtellungen ſeines Freundes nur mit Mühe bewegen, ſie zu hören und auszuforſchen. Durch die verderblichen Triumphe in den Disputationen, in denen er von den Waffen der Manichäer ſelbſtthätigen Gebrauch machte, fühlte ſich Auguſtinus dieſen dankbar verpflichtet. Er überſah es, wie vielen Antheil er ſeiner eigenthümlichen Geiſtesgewandtheit und

(1) De duabus animabus contra Manich. c. 9: sed me duo quaedam maxime, quae aetatem illam incautam facile capiunt, per admirabiles adtrivere circuitus, quorum est unum familiaritas, nescio quomodo repens quadam imagine bonitatis, tanquam sinuosum aliquod vinculum multipliciter collo involutum; alterum, quod quaedam noxia victoria pene mihi semper in disputationibus proveniebat, disserenti cum Christianis imperitis, sed tamen fidem suam certatim ut quisque posset defendere molientibus.

litterariſchen Bildung an ſeinen Siegen zuzuſchreiben habe; weil er dergleichen Disputationen erſt, ſeitdem er ein Zuhörer der Manichäer geworden, geführt hatte, ſo maß er allein ihrer Einwirkung den Erfolg bei. „Täglich, ſagt er, wurde aus ihren Reden das Streitfeuer, aus dem Ergebniß des Streitens die Liebe zu ihnen angeregt. Daher geſchah es denn, daß ich, was ſie auch ſagen mochten, nicht weil ich es einſah, ſondern weil ich wünſchte, es möchte wahr ſein, ſeltſamſter Weiſe als wahr hinnahm" (1). Er wurde ein eifriger Auditor, mit gutem Glauben kam er zu den Zuſammenkünften der Manichäer, zu den Unterweiſungen und Gebeten der Ekleften, und bewährte ſeine Ergebenheit gegen ſeine manichäiſchen Obern durch die Werke, welche den Auditoren auf das dringendſte anempfohlen wurden, durch Darbringung von Speiſen an die prieſterlichen Auserwählten zum Sühnopfer für ſeine Uebertretungen (2).

Aber ſein Glaube hatte doch nicht die innige, beſeeligende Freudigkeit, welche das Zeugniß iſt, daß wirklich das Gemüth von der göttlichen Wahrheit und Liebe getränkt wurde. Das dunkle Gefühl, das ihn nie verließ, etwas Anderes gefunden zu haben, als was er geſucht und ſuchen geſollt, war gegen ſeine enthuſiaſtiſche Hingebung an die Manichäer ein hemmendes Gegengewicht. In dieſem Gefühle mußten auch Verſtandesbedenken gegen den Manichäismus einen gründlichen Anſchließungspunkt finden. Wohl das frühſte war ſeine Bemerkung, daß die Manichäer größere Beredſamkeit und Fülle in der Widerlegung Anderer, als Feſtigkeit in der Erweiſung der eignen Lehren entwickelten. Deshalb that er auch keine Schritte, um zur Stufe des Eklekten zu gelangen, unterließ nichts von ſeinem Treiben in der Welt, entſagte keiner von ſeinen Hoffnungen nach Ehre,

(1) De duabus animabus contra Manich. c. 9.

(2) Confess. lib. IV, c. 1: seducebamur et seducebamus, — purgari nos — expetentes, cum eis, qui adpellantur electi et sancti, adferremus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos.

nach Genuß, nach einer mit Schönheit geſchmückten Gattin (1), zu welchen Entſagungen ihm freilich der Manichäismus die rechte innere Beſtimmung nicht geben konnte. Auch während ſeiner entſchiedenſten Anhänglichkeit an die Manichäer war gegen ſie in ihm ein Zwieſpalt, der allmählig die Obmacht gewann. Und öfter ſtrebte jenes Gefühl, das ihn zur Kirche zurückwinkte, die zurückgezogenen Keime ſeiner kindlichen Frömmigkeit wieder zu entfalten. Dann geſchah dieſes, wann das Feſt des Gekreuzigten und Auferſtandenen genaht war. Dieſes Feſt, in der katholiſchen Chriſtenheit durch lange Faſten und Vigilien vorbereitet und mit den größten Feiern begangen, was an dem Oſtermorgen wie kein anderes aus der ſtreitenden Kirche das verklärte Bild der triumphirenden hervorleuchten läßt und über die Gräber die Frühlingsluft der Auferſtehung haucht, war von ihm in früherer Zeit mit Verlangen erwartet worden und ihm eine ſüße Wonne geweſen. Aus dem Syſteme der Manichäer folgte es, daß bei ihnen die für die Kirche heiligſte Feſtzeit entweder gar keine oder nur eine ſehr ſchwache Theilnahme fand. Aber ſie feierten dann (2) mit deſto größerem Gepränge ihre Bema- oder Stuhlfeier zum Andenken an den Märtyrertod ihres Meiſters Mani. Ein mit koſtbaren Tüchern umhüllter, über fünf Stufen erhobner Lehrſtuhl, das Symbol ihres zeitlich zwar hingeſchiedenen, geiſtig aber in ihrer Gemeinde waltenden Lehrers,

---

(1) De utilitate credendi c. 1: sed quae rursum ratio revocabat, ne apud eos penitus haererem (ut me in illo gradu, quem vocant auditorum, tenerem, ut hujus mundi spem atque negotia non dimitterem), nisi quod ipsos quoque animadvertebam plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere? — Non enim vereor, ne me arbitreris inhabitatum lumine, cum vitae hujus mundi eram implicatus, tenebrosam spem gerens de pulcritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate honorum ceterisque noxiis et perniciosis voluptatibus. Haec enim omnia, cum studiose illos audirem, cupere et sperare non desistebam.

(2) Contra Faustum lib. XVIII, c. 5: illo enim mense (Martio) Bema vestrum cum magna festivitate celebratis.

wurde alsdann dargeſtellt und von allen Manichäern durch Niederwerfung verehrt (1). Kam nun die Zeit der Oſtern, begannen die Faſten, wurden die Vigilien gehalten, ſtrömten ſo viele zu den Kirchen, um als ein Leib mit dem Herrn zu ſterben und als Ein Geiſt mit ihm aufzuerſtehn, dann rührte den Auguſtinus ein Heimweh an und er verlangte zurück nach den Vorhöfen ſeines Gottes, wie ſich dies in ſeiner oftmaligen Frage an die Manichäer ausdrückt: warum des Herrn Paſcha bei ihnen faſt gar nicht gefeiert würde, ſondern ſtatt deſſen das Bemafeſt? Es wurde ihm hierauf die Antwort gegeben: letzteres ſei der Tag deſſen, der wirklich gelitten habe. Weil nun das Bema in die Paſchazeit fiel, ſo ſuchte er darin einen Erſatz für die ihm entzogene Feier ſeiner früheren Jugend, verlangte deshalb inniger nach jenem Tage (2). Aber wie konnte ihm wohl das manichäiſche Gepränge für die Gnade Erſatz bieten, die aus der Gemeinſchaft mit dem Gekreuzigten und Auferſtandenen ihm zu Theil geworden war!

Während er aber, dem Kreiſe der Manichäer eingebannt, mit der phantaſtiſchen Speculation orientaliſcher Anſchauung ſich zu erfüllen ſuchte, verlor er nichts von ſeiner Liebe zu den klaſſiſchen Studien und durch dieſe mußte in ihm der ſich nur nicht klar gewordene Gegenſatz beſonnenen Denkens zu dem Manichäismus ſich befeſtigen. Es war in ihm ein raſtloſes Streben nach geiſtiger Aneignung, ein nach allen Richtungen ſich ausbreitendes Verlangen, zu erforſchen und zu wiſſen. Er las für ſich fleißig die Bücher, die ſeinem künftigen Berufe angehörten, genoß den Glanz der Redner und die Schönheiten der Dichter. Aber ſein Geiſt, überall zur Tiefe dringend, begnügte ſich nicht, nur zwiſchen dieſen Blüthen der Sprache hindurchzugehn, oder ſie wohl ſelbſt aus ſich zu erzeugen (3), ſondern ſuchte auch ihr

(1) Contra epist. fundamenti c. 8.
(2) Contra epist. fundamenti c. 8.
(3) Confess. lib. III, c. 7: et cantabam carmina etc.

Gewebe zu entziffern und die Geſetze ihrer Harmonieen zu ergründen, Er las auch dahin einſchlagende Bücher. Die Unterweiſung eines mit dieſen Wiſſenſchaften vertrauten Lehrers war ihm dabei nicht nothwendig, eben ſo wenig als bei dem Leſen der Dichter und Redner. Leicht drang er von ſich ſelber in Sprach- und Redekunſt, in Zahlen- und Größenlehre und Muſik ein (1). Zu philoſophiſchen Selbſtſtudien mußte ihm ſein hohes, bewundertes Vorbild auf dem Wege zur Beredſamkeit, mußte ihm Cicero (2) manche Aufforderungen bieten, aber er verſuchte ſich auch im unmittelbaren Studium des umfaſſendſten und größten Denkers unter den alten Philoſophen. Sein Lehrer in der Rhetorik zu Carthago hatte einmal mit einer Miene, die von Hochmuth ſtrotzte (3), die Kategorieen des Ariſtoteles als das verſchloſſenſte Myſterium des Wiſſens namhaft gemacht. Auch andere, die für gelehrt galten, verſicherten, daß ſie jene Schrift kaum unter der Anleitung der trefflichſten Lehrer, indem dieſe nicht allein mündliche Erklärungen, ſondern auch erläuternde Zeichnungen gegeben, hätten verſtehen können. Als da-

(1) Man kann ſchwanken, ob man die hier zu Grunde liegende Stelle in Confess. lib. IV, c. 16 noch auf den Aufenthalt des Auguſtinus in Carthago, oder, wie dies früher einmal unſre Anſicht war, auf die Zeit nach ſeiner Heimkehr nach Thagaſte zu beziehen habe. Für das Erſtere ſpricht aber doch wohl die Zeitangabe ſeines Studiums der ariſtoteliſchen Kategorien — et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas adpellant decem categorias etc. —, verglichen damit, daß er im neunzehnten Jahre jene mächtige Anregung durch Cicero's Hortenſius erhielt und darauf in Carthago den Verlockungen des Manichäismus verfiel (Confess. lib. III, c. 4 et 6). Ebenfalls ſcheint ſeine Bemerkung, er habe vieles durch eignes Studium ſich angeeignet, darauf zu führen, daß er damals auch noch von Lehrern Anleitung empfangen habe. Freilich kann, was er Confess. lib. IV, c. 16 im Allgemeinen über ſeine Studien bemerkt, nicht auf ſeinen Aufenthalt in Carthago eingeſchränkt werden.

(2) Cicero wird öfter vom Auguſtinus mit größter Verehrung erwähnt, z. B. de trinitate lib. XIV, c. 9 (Opp. tom. VIII, p. 956) als magnus auctor eloquentiae und tantus orator.

(3) Buccis typho crepantibus.

her die Kategorieen dem Auguſtinus zu Händen kamen, nahm er ſie mit dem ſehnlichſten Wunſche, wenn er dieſe hohe und göttliche Weisheit doch erkennen möchte. Er las das Buch für ſich allein und es war ihm nicht unverſtändlich. Die Lehre des großen Weiſen von den Grundbegriffen der Sprache und des Geiſtes, den ewigen Bauſteinen, aus deren rechter oder unrechter Zuſammenfügung der Geiſt unvergängliche Syſteme der Wiſſenſchaft oder unhaltbare Wahngebilde aufrichtet, entwickelte ſich bei dem Leſen einfach aus ſeinem Denken. Er mochte deshalb ſogar gegen ſich mißtrauiſch werden. Aber als er ſeine Auffaſſung jenen mittheilte, die ihm das Vorurtheil gegeben hatten, daß man nur unter der Anleitung und veranſchaulichenden Demonſtration der ausgezeichnetſten Lehrer jenes tiefſinnigſte Geiſteswerk verſtehen könnte, wußten ſie ihm nichts Weiteres zu ſagen, als was von ihm durch eignes Forſchen ſchon gefunden war. Auguſtinus erwähnt dieſes in den Confeſſionen nicht ohne das demüthige Bekenntniß, daß er von den ihm verliehenen großen Gaben ſeinem Gotte damals kein Dankopfer gebracht habe und daß ſie ihn bei ſeinem Nachdenken über das göttliche Weſen nicht vor Verirrung geſchützt hätten. Denn die ariſtoteliſche Beſtimmung von dem im Subjecte Seienden auf Gott anwendend, glaubte er, daß z. B. die göttliche Erhabenheit oder Schönheit zu Gott als ein im Subjecte Seiendes zum Subjecte ſich verhielte, wogegen er ſpäter einſah, daß wohl für körperliche Dinge die Unterſcheidung zwiſchen Subject und im Subjecte Seienden ihren Grund habe, für das göttliche Weſen aber eine unzuläſſige Abſtraction ſei (1).

Nicht lange darauf, nachdem er ſich von den Manichäern hatte verleiten laſſen, war ſeine Studienzeit in Carthago beendet. Er kehrte jetzt nach ſeiner Vaterſtadt zurück, um ſich daſelbſt als Lehrer der Rhetorik (2) niederzulaſſen. Mit den

(1) Confess. lib. IV, c. 16.

(2) Poſſidius (c. 1) berichtet, daß Auguſtinus zuerſt in ſeiner Vater-

Leidenſchaften, die ſo oft durch die unruhig-ſtrebende Bruſt des Jünglings ſtürmen und die in das Irdiſche verlorene eigenthümliche Triebkraft jener Stufe ſind, mit den ehrgeizigen Plänen, ſich durch Wiſſenſchaft, Geiſt, Beredſamkeit hervorzuthun und

---

ſtadt die Grammatik, darauf in Carthago die Rhetorik gelehrt habe — nam et grammaticam prius in sua civitate, et rhetoricam in Africae capite Carthagine postea docuit — und dieſem Berichte folgt die Lebensbeſchreibung des Auguſtinus in der Benedictiner-Ausgabe. Aus folgender Erwägung jedoch glaube ich mich jener Bemerkung der ſonſt ſo-glaubwürdigen Quelle über das Leben des Auguſtinus nicht anſchließen zu dürfen: Conf. lib. III, c. 2 ſagt Auguſtinus: docebam in illis annis artem rhetoricam. Die illi anni ſind zu beſtimmen aus den erſten Worten des erſten Capitels: per idem tempus annorum novem ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum seducebamus et seducebamur und es iſt nicht glaublich, daß von dem Aufenthalte des Auguſtinus in Thagaſte abgeſehen ſei, zumal in einem Zuſammenhange, der ſich vorzugsweiſe auf jenen Aufenthalt bezieht. Denn es war am Ende des dritten Buches der Confeſſionen von dem Leben des Auguſtinus in Thagaſte nach beendigten Studien die Rede geweſen und von lib. IV, c. 4 an wird noch eine längere Erzählung aus derſelben Zeit mitgetheilt und darauf erſt, am Ende des ſiebenten Capitels, der Rückkehr nach Carthago gedacht. Im Anfange des vierten Capitels ſagt Auguſtinus: in illis annis, quo primum tempore in municipio, quo natus sum, docere coepi — —. Es wäre aber zu erwarten, daß Auguſtinus hier das docere genauer beſtimmt hätte, wenn nicht die Bemerkung des zweiten Capitels: docebam in illis annis artem rhetoricam zur nähern Beſtimmung dienen könnte. Zur Unterſtützung der Meinung, daß Auguſtinus in Thagaſte die Grammatik gelehrt habe, werden aus der Schrift contra Acad. lib. II, c. 2 die Worte gebraucht: tu Carthaginem illustrioris professionis gratia remeantem etc. Es erhellt aber, daß die professio illustrior ſich auf die Wirkſamkeit als Rhetor in bedeutenderen Verhältniſſen als früher in Thagaſte beziehen könne. Von der Benediktiniſchen Lebensbeſchreibung wird in Conf. lib. III, c. 6 ein Wink gefunden, daß Auguſtinus in Thagaſte die Grammatik gelehrt habe, in den Worten: et longe peregrinabar abs te, exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam. Quanto enim meliores grammaticorum et poetarum fabellae quam illa decipula! Aber wird auch zugeſtanden, daß aus dieſen Worten hervorgehe, Auguſtinus habe ſich in ſeiner Schule zu Thagaſte auch mit der Erklärung von Dichtern beſchäftigt, ſo iſt nicht erwieſen, daß er damals nicht Lehrer der Rhetorik geweſen ſei. Denn wenngleich die Dichter vorzugsweiſe von den Grammatikern getrieben wurden und deshalb ihre Dichtungen auch als

durch Reichthum zu glänzen, mit feuriger Empfänglichkeit für den Genuß des ſinnlich Schönen hatte er Thagaſte verlaſſen, als ſolchem waren ihm die Sorgen ſeiner Mutter gefolgt und im Ganzen mit denſelben Leidenſchaften kehrte er auch wieder heim. Nur von ſeinem früheren Wunſche nach Reichthümern hatte er ſeit jener ernſten Anfaſſung in ſeinem neunzehnten Jahre nachgelaſſen, dagegen war ſeine ehrgeizige Hoffnung, ſich geiſtig auszuzeichnen, durch ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung näher beſtimmt worden, und nach den Verirrungen, welchen er, die mütterlichen Bitten verachtend, ſich anfänglich hingegeben hatte, war Ein dauerndes unerlaubtes Band geſchlungen, nur Ein Band, aber doch ein unerlaubtes, deſſen kindlich aufblühender Zeuge, die mütterliche Zärtlichkeit Monnica's zu ſich fordernd, ſie doch auch mit Schmerz an die fortgeſetzten Uebertretungen ihres Sohnes erinnern mußte (1). Aber Ein Kleinod doch hatte Auguſtinus bei all' dem unlautern Feuer, das in ihm glühte, aus dem elterlichen Hauſe in die Ferne mitgenommen, das er nicht zurückbrachte, den noch nicht überwundnen Glauben an den Glauben der Kirche, und wie vieles Monnica auch ſonſt an dem Treiben ihres Sohnes beklagen mochte, es wurde weit überwogen durch den tiefen Kummer, mit welchem

---

fabellae grammaticorum bezeichnet werden konnten, ſo waren ſie doch auch von den Schulen der Rhetoren nicht ausgeſchloſſen. Nach Mailand war Auguſtinus als Lehrer der Rhetorik berufen worden und es gehörten dort zu ſeinen Schülern die beiden noch näher zu erwähnenden Jünglinge Licentius und Trygetius, mit denen er die Schulübungen noch auf der Villa Caſſiciacum fortſetzte und auch den Virgil las (de ordine lib. I, c. 10; contra Acad. lib. II, c. 4). Von dem Alypius ſagt Auguſtinus Conf. lib. VI, c. 7: studuerat apud me, cum in nostro docere coepi oppido et postea Carthagini. Die Schulen aber der Grammatiker entſprachen der Stufe der heutigen Gymnaſien, dagegen gehörten die Rhetorenſchulen zu den höheren, ſo zu ſagen akademiſchen Bildungsanſtalten und in Beziehung auf dieſe ſcheint der Ausdruck studere an ſeiner Stelle zu ſein.

(1) Daß die unerlaubte Verbindung des Auguſtinus in Thagaſte fortdauerte, ergiebt ſich wohl aus Conf. lib. VI, c. 12 et 15; lib. IV, c. 2 et 7.

ſie den innigſtgeliebten Sohn von dem Quell, aus welchem ihre Beſeeligung floß, getrennt ſah. Unabläſſig ſtrömten ihre Thränen. Den leiblichen Tod ihres Sohnes hätte ſie ſo herbe nicht beweinen können, denn ſie hätte dann ja nur über eine kurzvorübergehende ſichtbare Trennung bei der fortlebenden Gemeinſchaft im Geiſte und der troſtreichen Hoffnung ewigen Wiederfindens in dem triumphirenden Reiche Chriſti Trauer empfunden, während ſie jetzt, in der Ueberzeugung, daß es keinen andern Weg zum ewigen Leben gebe, als den in der Kirche vorgezeichneten, die Zertrennung des innerlichſt im Geiſte Verbindenden und die Gefahr ewigen Verderbens an dem Auguſtinus betrauerte (1). Ein ſo heiliger Eifer ergriff die ſo vieles liebreich Duldende und wie nur irgend eine Mutter zärtlich Liebende, als ſie ihren Sohn manche Unbedachte zu den Manichäern verlocken ſah und Worte von ihm vernahm, welche das ihr Heiligſte verhöhnten, daß ſie nicht mehr ihre Wohnung und ihren Tiſch mit ihm theilen wollte, bis ihr einmal ein Traum die Hoffnung ſeiner Rückkehr zu ihrem Glauben und ihrer Kirche gab (2).

Sie wollte die Hülfe, welche ihr zur Umſtimmung des Auguſtinus von Menſchen zu kommen ſchien, keineswegs unbenutzt laſſen; wenn ſie Männer fand, die ihr geeignet ſchienen, ihren Sohn von ſeiner Verirrung zurückzurufen, ſo bat ſie dieſelben, ſich mit ihm zu unterreden und ſeine Irrthümer zu wi-

---

(1) Conf. lib. III, c. 11: et misisti manum tuam ex alto et de hac profunda caligine eruisti animam meam, cum pro me fleret at te mater mea, fidelis tua, amplius quam flent matres corporea funera. Videbat enim illa mortem meam ex fide et spiritu, quem habebat ex te, et exaudisti eam, Domine. Exaudisti eam nec despexisti lacrymas ejus, cum profluentes rigarent terram sub oculis ejus, in omni loco orationis ejus, et exaudisti eam.

(2) Conf. lib. III, c. 11: nam unde illud somnium, quo eam consolatus es, ut vivere me concederet et habere secum eandem mensam in domo, quod nolle coeperat, aversans et detestans blasphemias erroris mei?

verlegen; aber vor allem wandte ſie ſich an den, der die Herzen der Menſchen lenkt gleich den Waſſerbächen, der allein das Innere zur Aufnahme der Wahrheit erleuchtet und die frommen Bitten und Thränen der einſam Rufenden in ſeiner Vaterliebe ſammelt. Denn es war ja nicht ein vergängliches Gut, warum ſie bat, ſondern es war ihr Gebet das Fehen einer Mutter um das Seelenheil ihres Sohnes (1). Täglich ſchüttete ſie ihren Kummer mit heißen Bitten und Thränen vor Gott aus, und ward dabei des Erbarmers inne, der die Thränen trocknet, die in der Liebe zu ihm geweint ſind, und mit ſeinem Frieden die Seele anrührt, die ihn erfleht (2). Einige Male wurden ihr, nicht allein durch die inwendige Bezeugung Gottes, ſondern auch durch das vermittelnde Menſchenwort beſonders helle, troſtreiche Verſicherungen zu Theil, daß ihr Gebet erhört ſei, daß ihr Sohn ſich wieder zu Einem Glauben und zu Einer Hoffnung mit ihr vereinigen werde. So ſchien ſie ſich einmal im Traum, ganz von Gram um ihren Sohn verzehrt, auf einem hölzernen Richtſcheit zu ſtehn. Da nahte ſich ihr ein Jüngling, herrlich anzuſchaun, von leuchtender Geſtalt und ſie milde anlächelnd. Warum biſt du ſo traurig, fragte er, und welches ſind die Urſachen deiner täglichen Thränen? Ich weine, antwortete ſie, über das Verderben meines Sohnes. Da gebot er ihr, ſtille zu ſein und ermunterte ſie, doch nur hinzublicken und zu ſehen, daß wo ſie ſich befinde, auch ihr Sohn ſei. Monnica blickte auf und ſah den Auguſtinus auf demſelben Richtſcheite an ihrer Seite ſtehn. Freudig bewegt von dieſem Zeichen, welches ihr das Symbol ihrer innern Wiedervereinigung mit ihrem Sohne auf dem Grunde derſelben Richtſchnur für ihre Seelen war, theilte Monnica dem Auguſtinus ihr Traumgeſicht mit. Auguſti-

(1) Conf. lib. V, c. 9: hujusne tu lacrymas, quibus non a te aurum et argentum petebat, nec aliquod mutabile aut volubile bonum, sed salutem animae filii sui, tu, cujus munere talis erat, contemneres et repelleres ab auxilio tuo?

(2) Conf. lib. III, c. 11.

nus, um doch ſeinerſeits etwas darauf zu erwiedern, machte die Anwendung: ſie möchte alſo annehmen, daß ſie auch noch zu ſeinem Standpunkte kommen werde. „Nein, entgegnete ſie raſch, denn mir iſt nicht geſagt worden: wo er iſt, da biſt auch du, — ſondern: wo du biſt, da iſt auch er.“ Von dem Traume ſelbſt hatte Auguſtinus wenig gehalten, aber dieſe ſchnelle Geiſtesfaſſung und Zurückweiſung einer Deutung, deren Unrichtigkeit ſich ſo leicht entziehen konnte und ihm ſelbſt in der That entgangen war, ließ ihn nicht ohne Verwunderung.

Ein anderes Mal vertraute Monnica ihren Schmerz einem in der heiligen Schrift erfahrenen Biſchofe, ſie erzählte ihm, daß Auguſtinus durch ſeine Fragen ſchon viele verwirrt habe und bat ihn, doch mit ihrem Sohne zu reden und ihn von ſeinem Wahne zurückzubringen (1). Der Biſchof hatte in ſeiner Jugend auch der manichäiſchen Sekte angehangen, ſeine Mutter war von den Manichäern irregeführt worden und hatte ihn als Knaben an dieſelben übergeben. Er war ihnen dann zugethan geblieben und hatte faſt alle ihre Bücher, nicht allein durch Leſen, ſondern auch durch Abſchreiben genau kennen gelernt. Hierbei war er durch Selbſtnachdenken, ohne daß ihn jemand beſtritten und zurecht gewieſen hätte, zu der Ueberzeugung gelangt, daß jene Sekte ganz verwerflich ſei, und ſo hatte er ſie verlaſſen. Aus dem nun, was ihm Monnica von ihrem Sohne erzählte, erkannte der Biſchof, daß für den Auguſtinus noch nicht die Zeit der Befreiung von ſeinem Irrthume angebrochen ſei. Sein Rauſch über die vermeintlich überkommenen Myſterien des Wiſſens, verſtärkt und beſtätigt durch die Erfolge von der eignen

(1) Conf. lib. III, c. 12: dedisti alterum (responsum) per sacerdotem tuum quemdam episcopum, nutritum in ecclesia et exercitatum in libris tuis. Quem cum illa femina rogasset, ut dignaretur mecum colloqui et refellere errores meos et dedocere me mala ac docere bona (faciebat enim hoc, si quos forte idoneos invenisset) etc. Man könnte die Parentheſe auch allenfalls auf den Biſchof beziehn, anſtatt, wie von uns geſchehen iſt, auf die Monnica.

Anwendung der manichäiſchen Fragen, ſei noch zu neu, als daß er aus demſelben ſchon jetzt erweckt werden könnte. Er lehnte deshalb Monnica's Bitte ab, indem er, ſie auf ſein eignes Beiſpiel hinweiſend, damit tröſtete, daß auch Auguſtinus einſt mit Beſonnenheit die manichäiſche Lehre durchgehen und zur Einſicht in ſeine Verirrung kommen werde. „Laß ihn dort, erwiederte er, und bitte nur den Herrn für ihn. Er wird es durch Leſen ſelbſt finden, was jenes für ein Wahn und für eine Gottloſigkeit iſt.“ Aber Monnica wollte ſich nicht zurückweiſen laſſen, unter vielen Thränen bat ſie um ſo inſtändiger. Da ſagte der Biſchof, bei ſeinem Mitgefühle doch nicht ganz ohne Unwillen über das Andringen der frommen Frau: „wahrlich gehe von mir! Es iſt unmöglich, daß der Sohn dieſer Thränen verloren werde.“ Dieſes Wort wurde gleich einer Stimme vom Himmel von Monnica aufgenommen. Solche von Gott geſendete Verheißungen minderten aber nicht ihre Gebete für ihren Sohn, ſondern erhöhten deren Inbrunſt. Sie bewegte die Verheißungen in ihrem Herzen und hielt ſie in ihren Bitten Gott, der nach ſeiner unendlichen Barmherzigkeit denen, welchen er alle Schulden erlaſſen, durch ſeine Verheißungen ſelbſt ein Schuldner wird (1), als ſeine Handſchrift und Verſchreibung vor, die er gewiß erfüllen müßte (2).

Indeſſen nur der geweihte Sinn ſeiner Mutter, und wer ſonſt etwa, von dem Frieden Gottes durchdrungen, es ſich bezeugend, daß derſelbe ohne alles Andere und für alles Andere Reichthum ſei, den Auguſtinus jetzt betrachtete, konnte ihn beklagen, und wer hierbei die Entwickelung hatte es zu ermeſſen, wie die Hingabe an das Schöne und geiſtig Tiefe, das zwar nicht ſeinen bewußten Höhepunkt in dem Gedanken des lebendigen

(1) Conf. lib. V, c. 9: dignaris enim, quoniam in saeculum misericordia tua, eis, quibus omnia debita dimittis, etiam promissionibus tuis debitor fieri.

(2) Conf. lib. V, c. 9: tanquam chirographa tua ingerebat tibi.

Gottes hat, dennoch ein Wegzeiger zu Gott werden mag, weil es nicht ohne Gott iſt, ſein gegenwärtiges Thun und Streben mit einem Hoffnungsblicke für die Zukunft anſehen. Dagegen mußte einer gewöhnlichen Betrachtung, die aus den Geſichtspunkten der äußern Stellung, der Geiſtesgaben und deren rüſtigſter Bewegung in dem Elemente der Kunſt und Wiſſenſchaft die Bedeutung des Lebens abſchätzte, ſein Leben als ein ſchönerfülltes, nachzuſtrebendes erſcheinen. Der von Carthago heimkehrende Jüngling war von ſeinem väterlichen Gönner Romanianus mit vollſter Herzlichkeit empfangen worden, er genoß den häufigen, vertrauten Umgang dieſes angeſehenſten Mannes in Thagaſte, den er durch Mittheilung des Manichäismus noch mit einem neuen Bande an ſich knüpfte (1), das Haus deſſelben war wie ſein eignes Haus. Durch ſein enges Verbundenſein mit dem Romanianus wurde er ebenfalls in ſeiner Vaterſtadt hochgeſtellt (2). Sein Wunſch, als Lehrer der Rhetorik in ſeiner Vaterſtadt einen Wirkungskreis und ſelbſtſtändige Subſiſtenzmittel zu gewinnen, mußte dadurch wohl begünſtigt werden. Das kräftigſte Mittel zur Erreichung dieſes Wunſches lag allerdings in ſeiner hohen und ſorgfältig ausgebildeten Begabung für den Lehrſtuhl der Rhetorik. Denn ſein Tiefſinn, ſein ſcharfzerſetzender und beziehungsreicher Verſtand, ſeine ſchöpferiſche Phantaſie waren, um ihre Thätigkeit zu entwickeln, nicht an einſames Sinnen gebunden, ſondern in der Gemeinſchaft mit Andern lebendig wirkend und oratoriſch ſich ergießend, gern in Unterredungen — Frage um Frage, Einwendung um Einwendung, Erwiederung um Erwiederung — ſich entfaltend, in dem Bedürfniſſe umgebender Zuhörer wie ein einem Brennpunkte ihre Strahlen ſammelnd und Leben weckend (3). Auch ließ er es ſich

(1) Contra Acad. lib. I, c. 1: ipsa (philosophia) me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam, liberavit.

(2) Contra Acad. lib. II, c. 2.

(3) Es ergiebt ſich dies zum Beiſpiel aus den Büchern contra Academicos und de ordine, aus Conf. lib. VI, c. 7; lib. V, c. 6.

mit dem Lehren Ernſt ſein, weil ihm an der Sache gelegen war. Er wünſchte gute Schüler heranzubilden (1). Seine Lehrthätigkeit konnte nicht ohne ſchöne Früchte bleiben. Von einigen ſeiner Schüler wiſſen wir, daß ſie mit der größten Innigkeit an ihm hingen. Namentlich in zweien wurde durch ihn Begeiſterung für das Schöne und Liebe zur Erforſchung der Wahrheit angeregt, ſie wurden in ſeine Entwickelung, in ſeine geiſtigen Kämpfe hineingezogen, und deshalb zwar, ſchon mit dem Streben nach dem höchſten Gute, eine Zeitlang mit ihm an dem irrthümlichen Anhangen an das, was nicht dieſes Gut war, feſtgehalten, dann aber auch mit ihm, ringend und durchdringend, zu dem einigen Urquelle der Schönheit und Wahrheit erhoben.

Der eine von dieſen Jünglingen, die aus Schülern zu ebenbürtigen Freunden des Auguſtinus reiften und von denen in dieſer Darſtellung noch viel die Rede ſein wird, war damals in Thagaſte Alypius, aus einer der edelſten Familien jener Municipalſtadt entſproſſen (2), ein naher Verwandter des Romanianus (3). Das Weſen des Alypius war hochherzige Kraft. Er war, wie das Gegentheil auch bei kraftvollen Naturen ungewöhnlich iſt, nicht frei von Leidenſchaftlichkeit, die indeſſen, den Schauſpielen männlicher Gewandtheit und Kampfeskühnheit zugethan, den Stempel ſeines Weſens ſehr deutlich ausprägte; aber es bedurfte nur einer energiſchen Warnung, um ihn mit Beſchämung in ſich zu kehren und ihn zur Abwerfung ſeiner Leidenſchaft anzuſpannen. Kein ſchöpferiſch zu den Höhen klim-

(1) Conf. lib. IV, c. 2: malebam tamen, Domine, tu scis, bonos habere discipulos, sicut appellantur boni, et eos sine dolo docebam dolos. — Et Deus vidisti — fidem meam, quam exhibebam in illo magisterio diligentibus vanitatem.

(2) Conf. lib. VI, c. 7: Alypius ex eodem, quo ego ortus eram municipio, parentibus primatibus municipalibus, me minor natu.

(3) Augustini epist. ad Paulinum §. 5 (classis I ep. 27, Opp. tom. II, p. 44).

mender und zu den Tiefen gründender Geiſt, konnte er bei dem Streben nach Wiſſenſchaft einer fortwährenden Leitung nicht entbehren, ſeine ganze Entwickelung war ein Wandeln um die Entwickelungskreiſe des Auguſtinus; aber was ſich ihm als Wahrheit darſtellte, ergriff er mit ungetheilter Seele, unabläſſig bemüht, es tiefer in ſich aufzunehmen, voll Feſtigkeit, es gegen fremde Eingriffe zu vertheidigen und die eigene ſinnliche Natur ihm zu unterwerfen (1). In Thagaſte beſtand zwiſchen ihm und dem Auguſtinus noch das Verhältniß des Schülers und des Lehrers. Alypius liebte den Auguſtinus wegen ſeines Wiſſens und ſeines Lebens, Alypius wurde geliebt von dem Auguſtinus wegen des in ſeiner Jugendlichkeit ſich ausdrückenden hochſinnigen Ernſtes (2).

Aber auch durch eine überaus tiefempfundene Freundſchaft wurde des Auguſtinus jetziger Aufenthalt in Thagaſte verſchönt. Es wurde dadurch auf jene Zeit ſeines Lebens gleichſam ein geiſtiger Frühling ausgegoſſen, der freilich der Heiligung in der bewußten Liebe zu Gott ermangelte und deshalb auch nach kurzem Glücke ſo ſchmerzensvoll endete. Der Jüngling nämlich, mit welchem ſich Auguſtinus jetzt zu Einem Geiſte und Einem Herzen verband, war als Knabe mit ihm aufgewachſen und hatte Spiel und Lernen mit ihm getheilt. Die frühere Bekanntſchaft ging zur vertrauteſten Freundſchaft über, als Auguſtinus nach ſeiner Rückkehr von Carthago an dem einſtigen Genoſſen ſeiner Knabenjahre einen Theilnehmer an allen ſeinen Studien fand. Bei der Gleichmäßigkeit ihrer Beſtrebungen war es ihre ſich ergänzende Eigenthümlichkeit, welche die beiden Jünglinge ſo an einander zog. Das geiſtige Weſen des Auguſtinus war

(1) Wir verweiſen in Hinſicht dieſer Charakteriſtik auf die folgenden Stellen, in denen wir vom Alypius handeln, und auf die Bücher contra Academicos und de ordine und Conf. lib. VI, c. 7—11; lib. VIII, c. 6.

(2) Conf. lib. VI, c. 7: diligebat me multum, quod ei bonus et doctus viderer, et ego illum propter magnam virtutis indolem, quae in non magna aetate satis eminebat.

männlich-schöpferisch, auch dem Anzueignenden productive Beweglichkeit entgegenbringend, selbstständig fortbildend und deshalb im Umgange mit Anderen geneigt mitzutheilen und zu bestimmen. Der Freund war hingebend, aufnehmend, sich an den mächtigeren Geist des Augustinus, wie es scheint, fast weiblich anschmiegend. Er war auf die Taufe vorbereitet worden, aber wie hätte er widerstehen können, wenn sein Freund den kirchlichen Glauben angriff und die manichäische Lehre anpries und auseinandersetzte! Diese Abhängigkeit des Freundes von ihm, verbunden mit der Fähigkeit desselben, in gleichem Alter auf Alles einzugehn, was ihn selbst begeisterte und die Abbilder seines geistigen Lebens ihm zurückgegeben, war für den Augustinus eine so innerlichst anziehende Gewalt, er harrte mit Verlangen auf die Stunden, wenn der Freund kommen werde, er konnte nicht ohne den Gedanken an ihn sein (1). In diesem Seelenbunde lebte Augustinus ein reiches litterarisches Leben (2). In einem so reich sich ausbreitenden Leben, mit dem hellen Doppelblicke der verbundensten Freundschaft geistigen Schätzen nachforschend, selbst noch ein so jugendlicher Lehrer die quellende Fülle seines Innern heranreifenden Jünglingen mittheilend, Treffliches bereits leistend und das Bedeutendste verheißend, von dem angesehensten, gepriesensten Manne seiner Vaterstadt geliebt, empfohlen, geehrt und ausgezeichnet konnte Augustinus wohl der Meinung Vieler ein glückliches Loos gezogen zu haben scheinen. Die Anhänglichkeit des Alypius deutet eine solche Meinung an. Aber Augustinus selbst konnte durch alles das, was Andere von ihm rühmen mochten, nicht seine Befriedigung finden, da er es als eine tiefe Lebenserfahrung so wiederholt ausgesprochen hat, daß das menschliche Herz unruhig sei,

(1) Conf. lib. IV, c. 4 et seqq.

(2) Wir beziehen uns auf das zuletzt über die Studien des Augustinus in Carthago Bemerkte.

bis es in Gott, der es zu sich geschaffen, Ruhe gefunden habe (1).

Monnica konnte in jenem Zeitabschnitte zur Linderung ihrer Thränen nicht wahrnehmen, daß bei aller augenscheinlichen Anhänglichkeit ihres Sohnes an den Manichäismus insgeheim in seinem Denken ein Gegensatz gegen denselben bestehe und Nahrung empfange, sie konnte, wenn überhaupt, doch gewiß nur leise Aeußerungen von den innerlichen Regungen der Frömmigkeit erkennen, mit welcher sie in der Kindheit seine Seele erfüllt hatte und welche von dem spätern Betrachter nur aus seiner zur Zeit der Ostern aufwachenden Sehnsucht nach den kirchlichen Feiern erblickt wird; aber eine für ihn erschütternde Begebenheit in Thagaste durfte der Mutter die Hoffnung geben, daß sein Gemüth einen nachtönenden Erweckungsruf aus dem Manichäismus zur Kirche erfahren habe.

Jener Jüngling, mit welchem Augustinus in der verbundensten Freundschaft lebte, erkrankte tödtlich an einem Fieber, nachdem seine und des Augustinus Freundschaft etwa ein Jahr gedauert hatte. Als er nun ohne Bewußtsein im Todesschweiße lag und man die Hoffnung seiner Wiederherstellung aufgab, eilte man, ihm noch die Taufe zu ertheilen. Augustinus, der sich von dem Lager des Sterbenden nicht entfernte, sah es zwar mit Widerwillen, daß sein Freund getauft wurde, konnte es aber nicht verhindern. Auch beruhigte er sich leicht darüber, denn er dachte, was so äußerlich dem Leibe eines Bewußtlosen angethan werde, könne ja auf diesen keinen Einfluß haben, dagegen würden die Lehren, durch welche er innerlich seinen Freund umgewandelt, auch im Tode und nach dem Tode der Seele desselben erhalten bleiben. Als jedoch gegen alles Erwarten die Krankheit zur Genesung überzugehen schien und man schon dem Kranken nach zurückgekehrtem Bewußtsein es gesagt hatte, daß

(1) Conf. lib. I, c. 1: fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

er getauft sei, ersah Augustinus die erste Gelegenheit, um gegen seinen Freund und, wie er hoffte, mit Einstimmung seines Freundes die Taufe zu verspotten. Aber wie wurde er enttäuscht! In der Nähe des Todes sollen öfters nach langer körperlicher Entstellung die milden Züge früherer Jahre wieder sichtbar werden, eine Bezeichnung, daß die schmerzlich vermißte reinere Gestalt dennoch des leiblichen Wesens Wahrheit geblieben sei und als der Keim der Verklärung sich erhalten habe; auch die Wahngebilde, Verdunkelungen und Täuschungen der Seele fliehen oft, wenn das Irdische in der Todesnähe von ihr entsinkt und sie von der Luft der höhern Heimath angerührt wird. Das Letztere geschah auch bei dem Freunde. Obgleich er vor seiner Krankheit dem Manichäismus sich angeschlossen hatte, so war doch jetzt sein früherer Glaube wieder aufgelebt. Seine wirklich im Angesichte des Todes über den Tod hinausreichende Hoffnung ruhte nicht mehr auf einem menschlichen Scheinbilde Christi, nicht auf Sonne und Mond und Luft und auf den Gebeten und dem Nahrungsgenuß der Ekleten, sondern auf dem wahrhaftig in der menschlichen Natur offenbarten, gekreuzigten und zum Himmel erhobnen Sohne Gottes, welchem ihn nun die Taufe zum Eigenthum geweiht hatte. Als daher sein Freund auf Spott gegen die Taufe bei ihm anschlagen wollte, wandte er sich wie von einem Feinde mit Abscheu weg. Der sonst, wie es scheint, fast weiblich an den Geist des Augustinus sich anschmiegende Jüngling forderte jetzt mit plötzlicher hoher Freimüthigkeit, Augustinus solle diese Reden enden, wenn er noch ferner sein Freund sein wolle. Augustinus wurde über diese ungeahnte Aeußerung tief bestürzt, er wollte gegen die ungewohnte Selbstständigkeit seines Freundes aufwallen, aber aus Rücksicht auf den schwachen Gesundheitszustand desselben unterdrückte er gegenwärtig seine Bewegung, er wollte die völlige Genesung des Freundes abwarten und ihn dann zu sich umstimmen. Aber nach wenigen Tagen, als er nicht zugegen war, erfolgte ein Rückfall des Fiebers und der Jüngling starb.

Auguſtinus ward von grenzenloſem Schmerze ergriffen. Er hatte in ſeinem Freunde ſo ganz gelebt, daß ihm durch deſſen Tod alles Lebensgefühl unterging. Daß überhaupt noch Menſchen lebten, nachdem jener hinweggeriſſen war, den er in der Liebe einer irdiſch-geſinnten Freundſchaft ewig geliebt hatte, beſonders daß ſein eignes Daſein nach dem Verluſte ſeines Geliebten noch fortdauere, war ihm das Räthſel einer dumpfen Verwunderung. Alle ſeine Umgebungen waren ihm zur Pein, denn ſie alle waren ihm durch die Gemeinſchaft mit dem Freunde verſchönt geweſen, bei ihnen allen hatte er ſich ſagen können und geſagt, wenn ſeine Sehnſucht dem Freunde entgegeneilte: ſiehe, dann wird er kommen! Nun war mit dem Verblichenen auch aller ihr Reiz verblichen und der Widerſchein des Lebens von ihnen mit dem Hingeſchiedenen verſchwunden. Sie waren jetzt für ihn nur die düſtre Zeichenſprache ſeines Verluſtes. Er ging hinaus in die Haine bei Thagaſte, um ſeinen Schmerz in ihnen zu lindern, aber ihr Säuſeln beſänftigte denſelben nicht und ihre Schatten kühlten ihn nicht ab. Er athmete den Duft der Blumen auf, aber ihre ausſtrömenden Hauche, bei denen er von der Seele ſeines verſtorbenen Freundes berührt zu werden träumen konnte, erweichten ſein Herz nicht. Seine Bücher, ehedem ſeine Luſt, als ſein Freund noch mit ihm und durch ihn forſchte und ſchwelgte, gewährten ihm jetzt keine Befriedigung, der Gedanke ſpannte die Nerven ſeines Denkens nicht an, die Dichtung gab ſeiner Phantaſie keine Flügel, ihn der Wirklichkeit zu entrücken. Die geſellſchaftliche Freude der Gaſtmähler weckte in ſeiner Seele keinen hellen Klang. Sogar jener gewaltigſte Sinnenrauſch, von deſſen Taumelkelche er ſonſt nicht laſſen konnte, vermochte ihn jetzt nicht zu feſſeln. Er fragte ſich ſelbſt um ſeinen Schmerz. Wollte er ihn etwa verflüchtigen, wie man einen ängſtlichen Traum beim Erwachen dadurch zerſtreut, daß man ihn überdenkt und ſo in die Schatten der Nacht zerrinnen läßt? Das manichäiſche Syſtem, das in allem irdiſchen Leben ein dunkles Verhängniß ſah, konnte es ihm nicht angeben, daß er

mit einem wirklichen Grunde ſeinen Freund in den Kerker des Leibes zurückwünſche. Er hätte es denn beklagen müſſen, daß jener in der Todesſchwäche vom Manichäismus abgefallen ſei, und das that er in ſeinem Schmerze nicht. Aber je mehr ſich ihm alſo ſeine Traurigkeit als ein Wahn, den er von ſich zu ſcheuchen habe, darſtellen mußte, deſto heftiger wogte ſie in ihm auf und machte ihn ſich ſelbſt zum Räthſel. Er verſuchte es, im Aufblicke zu Gott ſein Herz ruhiger zu machen, aber ſeine Vorſtellung von Gott: Gott ein unermeßlicher Lichtglanz in unendlichen Fernen, pantheiſtiſch Emanationen ausſtrahlend, der irdiſchen Natur der Dinge ſ remd — war weit entfernt von der beſeeligenden Wahrheit des allmächtigen Gottes, der alle Dinge mit ſeinem kräftigen Worte trägt, des Gottes, in welchem Alles lebet und webet und iſt und deſſen Vaterhuld alles Leid mit Vertrauen überantwortet werden kann. Auch in dem Aufſchaun zu Gott fand er daher keinen Troſt. Nur in ſeinen Thränen löſte ſich das Herbe ſeines Schmerzes und blickte ihn das Bild des Hingeſchiedenen mit ſüßer Wehmuth an. Der Lauf der Thränen war für ihn gleichſam der Weg, ſeinem Freunde nachzugehn und ſich mit demſelben zu vereinigen. Und unter ſeinen Thränen hatte er wohl am meiſten das Gefühl, auf welches er zurückdeutet, daß er ungeachtet ſeines Ueberdruſſes am Leben doch auch deshalb nicht ſterben möchte, um ſeinem Freunde nicht noch das Leben, das er in ſeiner Seele ihm bewahrte, zu entreißen.

In dieſer Ueberſchwänglichkeit konnte freilich ſein Schmerz nicht lange fortdauern. Die Zeit, welche alles Irdiſche umfängt und auflöſt, auch die gewaltigſten irdiſchen Gefühle, wenn nicht das Herz alsbald unter ihnen bricht, vergehn macht, rückte auch ihm allmählig die Züge ſeines Freundes ferner, und gab ihn ſeinen gewohnten Arbeiten und Zerſtreuungen zurück (1). Auch

(1) Conf. lib. IV, c. 8: non vacant tempora nec otiose volvuntur per sensus nostros, faciunt in animo mira opera. Ecce veniebant et

wir verlaſſen jetzt die Betrachtung ſeines Schmerzes, den wir nicht allein deshalb ſo ausführlich darzuſtellen ſuchten, weil er eine Zeitlang ſo tief in das Leben des Auguſtinus eingreift und von ihm mit ſolcher Lebendigkeit geſchildert wird, ſondern erſtens auch deshalb, damit es ebenfalls hieraus erhellen möchte, ein wie tiefer Born der Liebe in ihm war und welcher Segen ſich aus demſelben für die Kirche ergießen mußte, wenn ſich erſt die Liebe zu Gott in ihm verklärte, und zweitens noch deshalb, um auf ein Moment ſeiner ſpätern Abwendung vom Manichäismus hinzuweiſen. Denn obgleich er es nicht grade erwähnt, daß ihn die Erinnerung an das Sterbelager ſeines Freundes ſpäter angemahnt habe, ſo iſt doch wohl nach der Innigkeit ſeines erſten Schmerzes um den Hingeſchiedenen zu vermuthen, daß ſich in ihm das Gedächtniß an denſelben in einer gemilderten Weiſe noch oft erneuerte, und als dann ſein Vertrauen auf das manichäiſche Syſtem wankend wurde, ihn in ſeinen Zweifeln beſtärkte und zur Kirche hinwinkte, in welcher jener den letzten Troſt gefunden hatte.

Wahrſcheinlich blieb doch Auguſtinus nach dem Tode ſeines Freundes noch etwas geraumere Zeit in Thagaſte und gewann ſchon hier eine ruhigere Stimmung. Aber wenn ſich ſo auch ſein erſter ſchroffſter Widerwille gegen die Umgebungen ſeiner Vaterſtadt verlor, ſo behielten ſie für ihn doch wenigſtens den Ausdruck einer trüben Verlaſſenheit. Es wollte ihm im elterlichen Hauſe, auf der heimathlichen Flur, auf allen den Stätten, wo ſein Leben ſich zuerſt aufgeſchloſſen hatte, nicht mehr wohl werden, er verlangte nach neuen Verhältniſſen, in denen er gleichſam von neuem zu leben anfangen könnte. Dies veranlaßte einestheils ſeinen Entſchluß, wieder nach Carthago zu gehn. Aber es kam noch dazu — ſei ſie ſchon vorher angeregt

---

praeteribant de die in diem, et veniendo et praetereundo inserebant mihi species alias et alias memorias et paulatim resarciebant me pristinis generibus delectationum, quibus cedebat dolor meus.

geweſen oder jetzt erſt entſtanden — ſeine Hoffnung, in Carthago eine glänzendere Laufbahn zu betreten, als ſie ihm Thagaſte auch in der günſtigſten Lage bieten konnte (1). Niemandem, ſelbſt nicht ſeiner Mutter und dem Romanianus, entdeckte er dieſen Plan, der ihn im Stillen beſchäftigte (2). Er wollte wohl ihre Gegenvorſtellungen vermeiden. Denn Monnica hing mit mütterlichſter Zärtlichkeit an dem täglichen Umgange ihres Sohnes (3), deſſen Abwendung von der Kirche ſie zwar betrauerte, deſſen Umkehr ſie aber auch hoffte und deſſen Leben in der üppigen nordafrikaniſchen Hauptſtadt, wo ihm der Manichäismus eingeflößt und er ihren mahnenden Thränen fern war, ſie mit Recht in noch größere Sorgen ſetzen durfte. Romanianus aber hatte Vorliebe für das heimathliche Thagaſte, es freute ihn, daß Auguſtinus dort lehrte, er würde ungern in den Plan ſeines jungen Freundes und Schützlinges eingegangen ſein (4). Ohne alſo von ſeinem Plane etwas zu entdecken, verließ Auguſtinus ſeine Vaterſtadt und ſeinen dortigen Wirkungskreis. Unterwegs auf der Reiſe, ſcheint es, habe er dann ſeine Mutter und den Romanianus von ſeiner Abſicht benachrichtigt und ſie für dieſe zu gewinnen geſucht. Den Antheil, den der Tod ſeines Freundes auf ſeinen Entſchluß hatte, berührte er nicht, ſondern erwähnte nur ſeine Ausſicht auf eine bedeutendere Wirkſamkeit. Wie Monnica die Nachricht aufgenommen, läßt ſich nur muthmaßen; Romanianus zögerte anfangs aus heimathlicher Anhänglichkeit, auf die Gedanken des Auguſtinus einzugehn und ſuchte ihn abzumahnen. Da er ihn aber nicht überzeugen konnte,

---

(1) Contra Acad. lib. II, c. 2: tu Carthaginem illustrioris professionis gratia remeantem.

(2) Contra Acad. lib. II, c. 2: cum tibi et meorum nulli consilium meum spemque aperuissem.

(3) Conf. lib. V, c. 8: amabat enim secum praesentiam meam more matrum, sed multis multo amplius.

(4) Wir verweiſen, auch in Beziehung auf das Nächſtfolgende, auf das zweite Capitel des zweiten Buches gegen die Akademiker.

ſollte, trat auch Auguſtinus in die Schranken der Theaterbühne und ihm wurde der Preis zuerkannt. Proconſul in Nordafrika war damals Vindicianus, einer der größten Aerzte jener Zeit, in ſchon vorgerückten Jahren ein energiſcher Charakter, ohne Wortſchmuck in ſeinen Reden, ſententiös und lakoniſch (1). Vielleicht daß Vindicianus auf den jungen Mann, den ſeine Hand gekrönt hatte, erſt durch deſſen Sieg aufmerkſam wurde; genug, er vergönnte ihm oft den Beſuch ſeines Hauſes und ſein Geſpräch, und Auguſtinus unterredete ſich gern mit dem geiſtvollen, hocherfahrenen Manne.

Wenn er aber auch einerſeits nicht ohne Genugthuung die Rhetorik in Carthago lehrte, ſo blieb er doch nicht ohne verbitternde Erfahrungen. Auch er vermochte es nicht zu erreichen, was ein jugendlicher, von Begeiſterung für die Wiſſenſchaft und kühnen, ſelbſtvertrauenden Hoffnungen erfüllter Lehrer zu erreichen meint, daß er überhaupt ſeine Zuhörer zu wiſſenſchaftlichem Ernſte anregte. Von dem zügelloſen Zuſtande der carthagiſchen ſtudirenden Jugend, den er einſt als Mitſtudirender mit Widerwillen kennen gelernt hatte, mußte er jetzt als Lehrer ſelbſt leiden. Nicht ſelten ſtürmten Scholaren, die ſich zu dem Unterrichte anderer Rhetoren gemeldet hatten, in ſein Auditorium und ſtörten auf unverſchämte Weiſe die Lehrordnung, die er für ſeine

(1) Conf. lib. IV, c. 2; lib. VII, c. 6. Epist. ad Marcellinum, c. 1 (Opp. tom. II, p. 411). Die epistola Vindiciani, comitis Archiatrorum ad Valentinianum Imperatorem (in Fabricii biblioth. Graec. Vol. XIII, p. 448), wodurch dem Kaiſer ein Buch über Heilmittellehre gewidmet ward, entſpricht ganz der Charakteriſtik jener Stellen des Auguſtinus. Minder ſicher kann das Lobgedicht auf die Medicin, das ebenfalls unter dem Namen den Vindicianus bekannt iſt (Fabricii biblioth. Graec. Vol. XIII, p. 446), ihm zugeſchrieben werden. Der Codex Theodosianus enthält unter dem Tit de metallis ein kaiſerliches Edikt ad Vindicianum Vicarium vom Jahre 378 und ein zweites mit der Zuſchrift Vindiciano über die Immunitäten der Aerzte, vom Jahre 379. Beide Male wird der berühmte Arzt verſtanden und die Amtsbezeichnung in dem erſteren Edikte ſtimmt auch zu der Angabe der Confeſſionen, daß Vindicianus Proconſul von Nordafrika geweſen ſei.

Schüler feſtgeſetzt hatte. Dieſes Unweſen war durch Gewohnheit legitim geworden. Der Lehrer konnte den rohen Hospitanten weder den Eintritt in ſein Auditorium verwehren, noch ſich dort gegen ihre Rohheiten ſchützen (1).

Unter dieſen Dornen des damaligen akademiſchen Lehrfaches entbehrte Auguſtinus freilich auch nicht wohlthuender Erfahrungen. Sein anhänglichſter Schüler in Thagaſte, Alypius, hatte ſich zur Fortſetzung ſeines Studiums ebenfalls nach Carthago begeben. Anfangs zwar wurde das Band, das früher den Lehrer und den Schüler, den älteren und den jüngeren Freund verbunden hatte und auch jetzt an einander zog, hier gehemmt. Auguſtinus hatte ſich aus irgend einer Urſache mit dem Vater des Alypius überworfen und dieſer ſeinem Sohne jede Annäherung an ſeinen früheren Lehrer, ſogar das flüchtige Zeichen der Bekanntſchaft unterſagt. Auguſtinus mußte dies ſchmerzlich empfinden, um ſo ſchmerzlicher, als er ſich dadurch die Gelegenheit entzogen ſah, den energiſchen, vielverſprechenden Jüngling gegen eine Verirrung zu warnen, welche die in ihm gegebenen Hoffnungen zu zerſtören drohte. Alypius nämlich hatte ſich in dem Strudel der Sinnengenüſſe, der beſtändig in dem ſchwelgeriſchen Carthago rauſchte, einem leidenſchaftlichen Hange zu den Spielen des Circus (2) überlaſſen. Auguſtinus erfuhr es mit großer Beſorgniß. Gern hätte er mit der Herzlichkeit eines erfahrenern Freundes, gern mit dem bekannten, ſonſt ſo anhänglich vernommenen Tone des vormaligen Lehrers die Leidenſchaft des Jünglings aufgehalten, aber er glaubte, daß Alypius ihm nicht minder als ſein Vater abgeneigt ſei, ſo daß alſo ſeine Vorſtellungen kein Gehör gefunden hätten. Hierin jedoch hatte er den Alypius nicht richtig beurtheilt. Das väterliche Verbot hatte dieſen ſeinem

---

(1) Conf. lib. V, c. 8.

(2) Im Circus wurden vorzüglich Wettrennen, aber auch verſchiedene gymnaſtiſche Spiele veranſtaltet (Adam, Handbuch der römiſchen Alterthümer, überſ. von Meyer. Bd. 2, S. 19 u. ff.).

ſollte, trat auch Auguſtinus in die Schranken der Theaterbühne und ihm wurde der Preis zuerkannt. Proconſul in Nordafrika war damals Vindicianus, einer der größten Aerzte jener Zeit, in ſchon vorgerückten Jahren ein energiſcher Charakter, ohne Wortſchmuck in ſeinen Reden, ſententiös und lakoniſch (1). Vielleicht daß Vindicianus auf den jungen Mann, den ſeine Hand gekrönt hatte, erſt durch deſſen Sieg aufmerkſam wurde; genug, er vergönnte ihm oft den Beſuch ſeines Hauſes und ſein Geſpräch, und Auguſtinus unterredete ſich gern mit dem geiſtvollen, hocherfahrenen Manne.

Wenn er aber auch einerſeits nicht ohne Genugthuung die Rhetorik in Carthago lehrte, ſo blieb er doch nicht ohne verbitternde Erfahrungen. Auch er vermochte es nicht zu erreichen, was ein jugendlicher, von Begeiſterung für die Wiſſenſchaft und kühnen, ſelbſtvertrauenden Hoffnungen erfüllter Lehrer zu erreichen meint, daß er überhaupt ſeine Zuhörer zu wiſſenſchaftlichem Ernſte anregte. Von dem zügelloſen Zuſtande der carthagiſchen ſtudirenden Jugend, den er einſt als Mitſtudirender mit Widerwillen kennen gelernt hatte, mußte er jetzt als Lehrer ſelbſt leiden. Nicht ſelten ſtürmten Scholaren, die ſich zu dem Unterrichte anderer Rhetoren gemeldet hatten, in ſein Auditorium und ſtörten auf unverſchämte Weiſe die Lehrordnung, die er für ſeine

(1) Conf. lib. IV, c. 2; lib. VII, c. 6. Epist. ad Marcellinum, c. 1 (Opp. tom. II, p. 411). Die epistola Vindiciani, comitis Archiatrorum ad Valentinianum Imperatorem (in Fabricii biblioth. Graec. Vol. XIII, p. 448), wodurch dem Kaiſer ein Buch über Heilmittellehre gewidmet ward, entſpricht ganz der Charakteriſtik jener Stellen des Auguſtinus. Minder ſicher kann das Lobgedicht auf die Medicin, das ebenfalls unter dem Namen den Vindicianus bekannt iſt (Fabricii biblioth. Graec. Vol. XIII, p. 446), ihm zugeſchrieben werden. Der Codex Theodosianus enthält unter dem Tit de metallis ein kaiſerliches Edikt ad Vindicianum Vicarium vom Jahre 378 und ein zweites mit der Zuſchrift Vindiciano über die Immunitäten der Aerzte, vom Jahre 379. Beide Male wird der berühmte Arzt verſtanden und die Amtsbezeichnung in dem erſteren Edikte ſtimmt auch zu der Angabe der Confeſſionen, daß Vindicianus Proconſul von Nordafrika geweſen ſei.

Schüler feſtgeſetzt hatte. Dieſes Unweſen war durch Gewohnheit legitim geworden. Der Lehrer konnte den rohen Hospitanten weder den Eintritt in ſein Auditorium verwehren, noch ſich dort gegen ihre Rohheiten ſchützen (1).

Unter dieſen Dornen des damaligen akademiſchen Lehrfaches entbehrte Auguſtinus freilich auch nicht wohlthuender Erfahrungen. Sein anhänglichſter Schüler in Thagaſte, Alypius, hatte ſich zur Fortſetzung ſeines Studiums ebenfalls nach Carthago begeben. Anfangs zwar wurde das Band, das früher den Lehrer und den Schüler, den älteren und den jüngeren Freund verbunden hatte und auch jetzt an einander zog, hier gehemmt. Auguſtinus hatte ſich aus irgend einer Urſache mit dem Vater des Alypius überworfen und dieſer ſeinem Sohne jede Annäherung an ſeinen früheren Lehrer, ſogar das flüchtige Zeichen der Bekanntſchaft unterſagt. Auguſtinus mußte dies ſchmerzlich empfinden, um ſo ſchmerzlicher, als er ſich dadurch die Gelegenheit entzogen ſah, den energiſchen, vielverſprechenden Jüngling gegen eine Verirrung zu warnen, welche die in ihm gegebenen Hoffnungen zu zerſtören drohte. Alypius nämlich hatte ſich in dem Strudel der Sinnengenüſſe, der beſtändig in dem ſchwelgeriſchen Carthago rauſchte, einem leidenſchaftlichen Hange zu den Spielen des Circus (2) überlaſſen. Auguſtinus erfuhr es mit großer Beſorgniß. Gern hätte er mit der Herzlichkeit eines erfahrenern Freundes, gern mit dem bekannten, ſonſt ſo anhänglich vernommenen Tone des vormaligen Lehrers die Leidenſchaft des Jünglings aufgehalten, aber er glaubte, daß Alypius ihm nicht minder als ſein Vater abgeneigt ſei, ſo daß alſo ſeine Vorſtellungen kein Gehör gefunden hätten. Hierin jedoch hatte er den Alypius nicht richtig beurtheilt. Das väterliche Verbot hatte dieſen ſeinem

(1) Conf. lib. V, c. 8.

(2) Im Circus wurden vorzüglich Wettrennen, aber auch verſchiedene gymnaſtiſche Spiele veranſtaltet (Adam, Handbuch der römiſchen Alterthümer, überſ. von Meyer. Bd. 2, S. 19 u. ff.).

Lehrer in Thagaſte nicht innerlich entfremdet und er fühlte ſich gedrungen, ſich von Neuem an denſelben anzuſchließen. Oefter, wenn Auguſtinus lehrte, trat er in's Auditorium, grüßte, ſetzte ſich, hörte eine Zeitlang dem Vortrage zu und entfernte ſich dann wieder. So kam er auch eines Tages, als Auguſtinus eben mit der Erklärung einer Stelle beſchäftigt war, zu deren anſprechenderen und klareren Erläuterung ihm eine Vergleichung von den Schauſpielen des Circus paſſend ſchien. Er gab ſie mit beißendem Spott auf ſolche, die ſich dem wilden Rauſche jener Schauſpiele überließen, indeſſen nicht mit Rückſicht auf den Alypius, denn es war ihm doch wieder aus den Gedanken gekommen, mit jenem deshalb zu ſprechen. Aber Alypius bezog die Worte auf ſich. Viele Andere nun, anſtatt ſich beſſern zu laſſen, hätten ſich nur erbittert, aber Alypius offenbarte jetzt auf ſchöne Weiſe ſeinen grundedlen, kraftvoll gediegenen Charakter. Auf ſich zürnte er, nicht auf Auguſtinus, ſondern liebte ihn ſeit der Zeit mit deſto anhänglicherer Liebe. Mit einer Standhaftigkeit, die einen Mann geziert hätte, zwang er ſeine Leidenſchaft zurück und beſuchte den Circus nicht mehr. Und wie er ſeine Bewahrung vor einem drohenden Abgrunde einer einzelnen Aeußerung des Auguſtinus verdankte, ſo drang er jetzt darauf, von Neuem deſſen Unterricht benutzen zu dürfen und ließ nicht vom Bitten ab, bis er die Abneigung ſeines Vaters überwunden hatte. Er ward nun auch in Carthago ein treuer Schüler des nie vergeſſenen Lehrers, aus einem Schüler jemehr zum Freunde reifend. Zwar mußte er, indem er durch den Auguſtinus ſich entwickelte, auch mit ihm irren. Er wurde jetzt auch für den Manichäismus durch ihn begeiſtert. Was aber hierbei für ihn wieder ſehr bezeichnend iſt, nicht die Speculation der Manichäer zog ihn vorzugsweiſe an, ſondern ihre ſcheinbare Heiligkeit in anſcheinend ſtrenger Asceſe (1). Alypius war ein praktiſcher Charakter, die Betrachtung wandte ſich bei ihm zu-

(1) Conf. lib. VI, c. 7 et seqq.

rück auf's Leben, hier war ihm sein Standpunkt, sein Element angewiesen.

Eine ganz andere Eigenthümlichkeit hatte ein zweiter Jüngling, der sich jetzt ebenfalls an den Augustinus innig anschloß. Nebridius war aus der Nähe von Carthago gebürtig (1). Er verlor früh seinen Vater, aber das bedeutende väterliche Vermögen, eine schöne Landbesitzung, der Stadt ganz nahe, gab ihm die Mittel zu einer sorgfältigen, wissenschaftlichen Bildung. Zum Christenthum bekannte er sich damals noch nicht, denn auch seine Eltern waren von dem christlichen Glauben nicht ergriffen worden und erst in späterer Zeit, nachdem er selbst schon zur Hingebung an das Evangelium gelangt war, wurden auch seine Mutter und seine übrigen Angehörigen durch ihn gläubig (2). Da er im Verhältnisse zum Augustinus auf einem jugendlicheren Standpunkte als Lernender gegenüber einer höheren Geistesreife sich darstellt, so ist wohl zu vermuthen, daß er auch die Schule des Augustinus in Carthago besucht habe und dadurch, wenn nicht überhaupt erst zu ihm hingezogen, doch in seiner Liebe zu ihm bestärkt sei. Aber im Vergleiche zu Alypius erscheint er von Anfang an mehr als Freund, weniger als Schüler des Augustinus, er brachte dessen theologisch-speculativen Auseinandersetzungen ein selbstständigeres Urtheil entgegen als Alypius, freilich auch vermöge einer ganz verschiedenen Geistesanlage. So ließ er sich zum Manichäismus nicht überreden, sondern setzte, wie nachher näher zu erwähnen sein wird, dem Augustinus und dessen manichäischen Freunden eine Argumentation entgegen, welche sie mit schlagender Macht traf und für Augustinus ein Hauptmoment ward, sich von dem Manichäismus frei zu machen.

Nebridius war der eigentliche Seelenfreund des Augustinus, wenn man mit dieser Benennung das Einssein der Freundschaft in demjenigen, was innerlichster Trieb ist, bezeichnen will. Dies aber war bei Augustinus die Richtung des Denkens nach innen

(1) Conf. lib. VI, c. 10. (2) Conf. lib. IX, c 3.

und in ſo fern nach oben, das Sinnen nach der Wahrheit. Auch des Nebridius Weſen war nach innen gerichtet. Bei dem ſtillen Forſchen über die Myſterien des innern Lebens, über das, was des menſchlichen Daſeins Wahrheit und Seeligkeit ſei, und auch über die Tiefen der Gottheit wandelte er gleichſam auf ſeinem heimathlichen Boden. Auch er ſchwankte und zweifelte, aber ſeine Dialektik hatte nicht eine ſo heftige Bewegung als die Dialektik des Auguſtinus, weil ihr eine verſöhnende Kraft aus einem natürlich ſanften und reinen und deshalb auch unbewußt von dem Frieden der Gottesnähe angewehten Gemüthe zuſtrömte. Nebridius hatte eine Johanniſche Seele, er war eine von den herrlichen Naturen, denen das Weſen dieſer Welt von jeher etwas Fremdes iſt, die, wie die Sonnenblumen zur Sonne, zu dem wahrhaftigen Lichte, das den inwendigen Menſchen erleuchtet, hingewendet ſind und ein ihnen gebührendes Anrecht zu empfangen ſcheinen, wenn ſie, wie es auch ihm geſchah, bald vom Stückwerk zum Ganzen, vom Forſchen zum Schauen geführt werden (1).

Um eine glänzende Laufbahn als Lehrer der Rhetorik zu gewinnen, hatte Auguſtinus auch die Aufgabe, ſich ſchriftſtelleriſch namhaft zu machen. Auch dieſer Anforderung ſuchte er während ſeines jetzigen Aufenthaltes in Carthago zu entſprechen. Den Stoff zu ſeiner erſten Schrift entnahm er aus der Fülle ſeiner Begeiſterung. Alles, was ihn mit Wohlgefallen durchdrang, wollte er überblicken und nach ſeiner innerſten und einigen Seele auffaſſen. Was denn war es an den Dingen, das ſeine Liebe weckte und von ihnen zu ihm als ein einigender Zauber webte? Das Schöne, antwortete er ſich, webe jenes Band der Liebe. Er ſagte es zu ſich allein und auch zu ſeinen Freunden, wenn

(1) Ueber den Nebridius ſind folgende Stellen der Confeſſionen zu vergleichen: lib. VI, 10; VII, 2; VIII, 6; IX, 3, außerdem die Briefe, die zwiſchen ihm und dem Auguſtinus gewechſelt wurden (Opp. tom. II, p. 4—19).

er ſie auf ihre innere, durch die Außenwelt in ihnen entzündete und auf jene zurückſtrahlende Freude aufmerkſam machte. Aber er fragte dann weiter: was iſt denn das Schöne und was iſt die Schönheit? Indem er nun, um ſich den Schönheitsbegriff zu entziffern, auf die Geſtalten der Dinge, an denen ſein Auge mit Luſt hing, ſeine Aufmerkſamkeit richtete, ſo ſchienen ſich ihm zweierlei Formen zu beſondern, die eine, welche nur durch ihren Zuſammenhang mit der anderen Zierde gewann, und die zweite, welche durch ſich ſelbſt Wohlgefallen erweckte und im Verhältniß zu jenem verzierenden Beiwerke ſich als die Totalität der Dinge darſtellte. Die letztere Form, die durch ſich ſelber anziehend war, erſchien als das eigentlich Schöne, der anderen, welche nur durch Anſchmiegung an ein Höheres, Selbſtſtändiges Anmuth erhielt, konnte der königliche Begriff der Schönheit nicht zuerkannt werden, ſie war das Schickliche, Angemeſſene. Dieſe Bemerkung erfaßte Auguſtinus mit inniger Bewegung, ſie öffnete ihm ja eine reiche Ausſicht, dasjenige, ohne welches das menſchliche Leben nicht köſtlich ſein kann, anſchauend zu begreifen, und es, indem er es ſich in mannichfaltigen Formen, umrankt, getragen und gehuldigt von dem dienenden Schmucke vielartiger Verzierungen aufzeigte, zu verklären.

Sein Blick durchwanderte die Regionen der Sinnenwelt, um Beiſpiele zu ſammeln, durch welche er ſich die Begriffe des Schönen und des Angemeſſenen (1), die er aus dem Geſichtspunkte der Totalität und des an dieſe ſich Anfügenden zu beſtimmen ſuchte, beſtätigen könnte. Aber wie hätte er bei den körperlichen Formen ſtehen bleiben ſollen, da ja ſchon das Bild, das in ſich ſelbſt harmoniſch in einem Blumenkelche ſchwebt, als der Traum eines Seelenlebens erſcheint, und die Conceptionen der Totalität und des Adhärirenden, die aus denſelben an dem Leiter der körperlichen Welt ſich entwickelnden Geſtalten

(1) Pulchri et apti. Ueber dieſe Darſtellung überhaupt iſt zu vergleichen Conf. lib. IV, c. 13—16.

von körperlichen, vergänglichen und undeutlichen Abbildern zu geiſtigen, feſten und klaren Urbildern und zur Geſammtharmonie des menſchlichen Geiſtes hinweiſen, um wieder von dieſer Harmonie zu erheben zu der Harmonie aller Harmonieen, zu der Schönheit jeglicher Schönheit, zu Gott, weil alles an ihm, dem Schöpfer, hängt, und das volle Bild der verliehenen Schönheit nur in der Beziehung zu ihm offenbaren kann. Auguſtinus verſuchte es, nachdem er die körperliche Schönheit ſich gezeichnet hatte, auch das harmoniſche Bild des Geiſtes zu erfaſſen. Da durchdrang es ihn wie ein Strahl der Wahrheit, aber geblendet wandte er den vibrirenden Blick ſeines Geiſtes ab. Für manche hat der Gedanke der Ewigkeit oder der Unendlichkeit etwas blitzähnlich Durchzuckendes, wenn man in die denkende Betrachtung, der ihre endloſen Ringe ganz vertraut ſind, eine ſinnliche Vorſtellung des unendlichen Raums oder der unendlichen Zeit aufnehmen will. Aehnliches erfuhr Auguſtinus in Hinſicht des Gedankens von dem Unkörperlichen. Als er von der Außenwelt ſeine Betrachtung in ſich ſelbſt kehrte, drängte ſich ihm die Wahrnehmung auf, das Bild der geiſtigen Schönheit habe nicht jene körperlichen Dimenſionen. Dies mußte er ſich ja wohl zum Beiſpiel bemerken, als er ſich um den Begriff der Tugend fragte. Aber weil er durch den Manichäismus an ſinnliche Vorſtellungen durchaus gewöhnt war, ſo erſchien ihm das, was er ohne die Anſchauung körperlicher Ausdehnung begreifen wollte, ins Nichts zu verſchwinden. Es durchſchauerte ihn die entgegengeſetzte Art jener Selbſtentrückung, wenn ſich die Vorſtellung über die unendlichen Räume der Schöpfung ausbreiten will (1).

Da er auf dieſe Weiſe vor dem Gedanken des Unkörperlichen ſich verbergen mußte, ſo ſuchte er die Schönheit des Geiſtes gleichfalls in ein ſichtbares Bild zu faſſen. Freilich ein Verſuch, der entweder zum Bewußtſein des Unvermögens oder zu Willkührlichkeiten der Phantaſie führen mußte. Dem Erſteren konnte

(1) Auch zu vergl. Conf. lib. VII, c. 1 u. 17.

ſich Auguſtinus denn auch nicht entziehen. Unmuthig klagte er bei ſich ſelbſt, daß es dem Menſchen in dem Kerker des Leibes nicht vergönnt ſei, ein geiſtiges Weſen anzuſchaun. — Was ihm in Betreff des menſchlichen Geiſtes begegnete — der durchdringende Blitz des Gedankens einer unkörperlichen Natur, das beängſtigende Gefühl, als müſſe mit der körperlichen Ausdehnung auch das Sein verſchwinden, die Zurückwendung auf räumliche Vorſtellungen und das willkürliche Weben der Phantaſie bei dem nicht zu unterdrückenden Bewußtſein der Willkürlichkeit, — alles dieſes mußte ihm in weit größerem Maaße begegnen, als er, in der Sehnſucht, den lauterſten Urquell aller Schönheit zu erforſchen, ſeinen Blick zu Gott emporrichten wollte. „Ich ſtrebte, ſagt er, zu Dir empor und ich ward von Dir zurückgetrieben. Ich richtete, o ſüße Wahrheit, das Ohr meines Herzens auf Deine innerliche Melodie, mit Verlangen, Dich zu hören und mich über die Stimme des Bräutigams zu freuen, und ich konnte nicht.“ Wahrſcheinlich überließ er ſich doch den Eingebungen ſeiner Phantaſie, wenngleich ihm wohl nur dieſe allgemeine Beſtimmung einleuchtete, daß der vernünftige Geiſt oder die Natur der Wahrheit oder das höchſte Gut — wie er das göttliche Weſen, als deſſen Ausfluß er auch alle durchſtrahlende Schönheit der Natur betrachtete, nun auch bezeichnen mochte — die Einheit oder Monas, gleichſam die Geſchlechtsloſigkeit ſei, welcher die Zweiheit oder Dyas, die Differenz des geſchlechtlichen Haſſes und der geſchlechtlichen Begierde, gegenüberſtehe. Hauchte ihm doch, als er, um die Schönheit des Geiſtes zu erkennen, nach ſeiner äußerlichen manichäiſchen Vorſtellungsweiſe die Züge der Tugend zu erforſchen ſuchte, wenngleich er die Tugend ſo nicht ſchauen konnte, das Gefühl des Friedens von ihr entgegen und dieſes war ja der Ausdruck des in ſich Einigen, ſo wie im Gegentheil die Sünde mit dem widerwärtigen Bewußtſein des Zwieſpältigen verbunden war. Auf dieſe Definition der Einheit hätte ihn auch der Geſichtspunkt der Totalität führen können. Gemäß der manichäiſchen Lehre,

deren Einfluß auch darin erſcheint, daß er die Geſchlechtlichkeit als den Grundcharakter des Böſen bezeichnete, ſubſtanziirte er die Dyas nicht minder als die Monas und wohl mit den gewöhnlichen Gründen der manichäiſchen Theodicee.

So weit läßt ſich der erſte ſchriftſtelleriſche Verſuch des Auguſtinus charakteriſiren. Denn ihm ſelbſt kam bereits das Manuſcript aus den Händen und er konnte nur aus der Erinnerung in ſeinen Confeſſionen einen Abriß von demſelben geben. Es deutet aber jenes Werk ſeiner Jugend auf den zu dem Tiefſten und Weſentlichſten früh hingewandten Geiſt des großen Kirchenlehrers. Sechsundzwanzig bis ſiebenundzwanzig Jahre war Auguſtinus alt, als er ſein Nachdenken über das Schöne und Angemeſſene in eine Schrift von zwei oder drei Büchern niederlegte. Er widmete ſie dem Hierius, einem Manne, der damals als Redner in Rom geprieſen wurde (1). Hierius war aus Syrien gebürtig und zunächſt in der griechiſchen Litteratur gebildet worden. Dennoch hatte er ſich ſpäter die lateiniſche Sprache in ſolchem Grade angeeignet, daß er ſogar in der Hauptſtadt der abendländiſchen Bildung durch Beredſamkeit hochberühmt ward. Auch in der Philoſophie und deren Hülfswiſſenſchaften ſollte er erfahren ſein. Auguſtinus hatte ihn nicht perſönlich kennen gelernt, ſo daß ihn kein perſönlicher Eindruck zu ſeiner Widmung veranlaßte, aber manche Aeußerungen des Mannes, die ihm berichtet waren, hatten ihm gefallen. Am meiſten indeſſen beſtimmte ihn der Ruf von der Gelehrſamkeit des Hierius, die Begeiſterung, mit welcher manche von dem großen Redner erzählten und es dabei bewunderten, daß ein Syrer und in der griechiſchen Litteratur Auferzogener ein ſolches Anſehn in Rom habe gewinnen können. Selbſt voll Begierde, durch Geiſt, Wiſſenſchaft und Beredſamkeit zu glänzen, wünſchte daher Auguſtinus dem berühmten Manne, der alles dieſes ſchon erreicht hatte, ein Zeichen ſeiner Verehrung darzubringen und

(1) Confess. lib IV, c. 14.

ihn auf ſich aufmerkſam zu machen. Es war ihm eine erſehnte Hoffnung, daß Hierius ihm ſeine Anerkennung bezeugen möchte. Ob dies geſchehen ſei, iſt uns nicht berichtet worden.

Am wichtigſten in ſeinem zweiten, längeren Aufenthalte in Carthago war die Veränderung ſeines Verhältniſſes zum Manichäismus. Als eifriger Anhänger dieſer Häreſie hatte er zum zweiten Male Carthago betreten und mit Abneigung gegen dieſelbe ſuchte er ſich eine neue Stätte ſeines Wirkens. Was noch außerdem von ſeinem diesmaligen Leben in Carthago zu ſagen iſt, läßt ſich mit der Geſchichte ſeiner Abwendung vom Manichäismus zuſammenfaſſen.

Wie Verſchiedenes dazu gewirkt hatte, ſeine Anhänglichkeit an die Manichäer auszubilden: — ſeine Beängſtigung durch die Frage nach dem Urſprunge des Böſen, ſeine Vorſtellung von der Verendlichung Gottes in der Kirchenlehre, ſein Gegenſatz gegen die heilige Schrift, insbeſonders gegen das alte Teſtament, ſein Wahn, daß nur unter den Manichäern die Wiſſenſchaft gepflegt und ein heiliges Leben verwirklicht werde; — ſo wurde er ihnen auch von verſchiedenen Punkten aus entfremdet.

Unter dem Volke ging das Gerücht von furchtbaren Gräueln, die in den geheimen Verſammlungen der Ekleften, wenn ſie ihr Abendmahl feierten, verübt würden (1). Sicher war es übertrieben, indeſſen vielleicht nicht ganz ohne Grund. Denn es war eine zu ſchlagende Conſequenz aus der manichäiſchen Anſchauung von der anfänglichen Lichtentlockung aus der Materie und der Lehre, daß die gute Seele in der ganzen Natur, auch in den Saamen der Dinge gebunden ſei, aber am wirkſamſten durch den Genuß der Ekleften befreit werde, als daß ſie nicht hin und wieder bei Fanatikern der Sekte zur Ausübung unnatürlicher Luſt und eines gräuelvollen Myſteriums geführt haben könnte. Daß dieſes wirklich geſchah, ſcheint auch durch beſtimmte

(1) De moribus Manich. c. 18.

Aussagen ziemlich außer Zweifel gesetzt zu werden (1). Mochte nun gleich Augustinus, wenn ihm, wie ja zu vermuthen ist, das Gerücht nicht lange verborgen blieb, allen Grund haben, die Eklekten, mit denen er umging, von der Schändlichkeit jener praktischen Consequenz ihres Systems frei zu sprechen, auf dem Systeme selbst haftete doch der Vorwurf, zu einer solchen Consequenz zu veranlassen.

Es bedurfte aber nicht dieses Gerüchtes, um ihm über die Ethik des Manichäismus die Augen aufzuthun, denn er konnte aus dem, worüber er selbst Zeuge war oder doch ein Zeugniß Anderer von unzweifelhafter Glaubwürdigkeit hatte, es entnehmen, daß wahrlich die Manichäer nicht berechtigt wären, auf das Leben in der Kirche höhnend herabzublicken und dagegen für sich den Charakter einer heiligen Gemeinschaft anzusprechen. Die Geschichte von den beiden Alten und der Susanna wiederholte sich zu seinem innigen Schmerze, weil er wirklich an das geträumte Lebensideal des Manichäismus sein Herz gehängt hatte, in mehreren Nachbildungen unter den Eklekten in und bei Carthago. Einmal, als Augustinus und einige Freunde durch eine der besuchtesten Straßen Carthago's gingen, sahen sie, daß mehrere Eklekten, die in verschiedenen Häusern wohnten und vielleicht eben aus dem Convent kamen, sich hinter einigen vorübergehenden Frauen unzüchtigst gebehrdeten. Welche allgemeine Entartung wurde hierdurch angedeutet! Diese, nicht einmal Hausgenossen, vermuthlich nicht durch täglichen Umgang mit einander verbunden, waren dennoch einer der Schamlosigkeit des andern so gewiß, daß sie ohne Weiteres zu der Obscönität sich vereinigen konnten. Die frechen Lüstlinge wurden denn auch von den jungen Männern bei den Vorstehern der Manichäer zu

(2) De haeresibus c. 46. Die Manichäer, indem sie die Richtigkeit des Gerüchtes leugneten, fügten hinzu, daß Andere, welche sich fälschlich für Manichäer ausgäben, solche Gräuel verübten. Nach einer anderweitigen Aussage hätte die fanatische Abzweigung der manichäischen Sekte der Namen Katharisten geführt.

Carthago verklagt, aber die Klage war eine sehr ungelegene, vermuthlich auch deshalb, weil es viel zu bestrafen gab, wenn in diesem Falle gestraft werden sollte. Um sich indessen sogar eines Verweises zu enthalten, nahm man die kaiserliche Constitution zum Vorwande, durch welche damals die manichäischen Zusammenkünfte untersagt waren (1). Die Bestraften möchten leicht aus Rachsucht etwas verrathen. Aber wenn die erbitterten Verkläger dieser Befürchtung auch keineswegs ihren Grund absprechen wollten, was mußten sie von der Selbstverkündigung denken, daß die Manichäer als Kinder Gottes und Fremdlinge in dieser Welt von der Welt gehaßt und verfolgt würden und bis an der Tage Ende verfolgt werden müßten? Aus demselben Grunde ihrer Leiden in der Welt pflegten ja auch die Manichäer darauf hinzuweisen, daß bei ihnen die Wahrheit zu suchen sei, als bei den durch Leiden Bezeugten, daß sie den Geist hätten, den laut dem Evangelio die Welt nicht empfangen könnte (2). — Ein anderes Mal wurde dem Augustinus und seinen Freunden von einer Frau geklagt: sie habe sich in der Nacht der Festvigilien mit mehreren Frauen, welche für heilig gegolten, in einem Zimmer befunden, als mehrere Electen hereingetreten seien; der eine habe das Licht ausgelöscht, und nun habe man auch ihr Gewalt anthun wollen, nur ihr lautes Schreien habe sie von der Entehrung gerettet. Auch dieses wurde von den aufgeregten Auditoren angezeigt, aber ebenfalls ohne Erfolg. Von neuem wurde die Gefahr des Verraths vorgeschützt, um die Aufforderung zu einer Untersuchung niederzuschlagen (3). — Ein anderer Fall der Sittenlosigkeit unter den

(1) Von dem ältern Valentinian wurde im Jahre 372 eine Constitution speciell gegen die Manichäer und deren Zusammenkünfte gegeben. Dieses Gesetz ward in mehreren Constitutionen des Gratian seit dem Jahre 375 auf alle Häretiker ausgedehnt. Die erste Constitution des Gratian ist verloren gegangen, die zweite und dritte werden in die Jahre 378 und 379 gesetzt. Cod. Theod. lib. XVI, tit. V.

(2) De moribus Manich. c. 19. (3) Id. loc. cit.

Ekleften war dieſer: nahe bei Carthago, in einem Dorfe, wo Feigenbaumzucht getrieben wurde, wohnte in Gemeinſchaft mit einer Familie, welche aus Mutter und Sohn und einer Tochter beſtand, die ſich der Ascetik der Manichäer geweiht hatte, ein manichäiſcher Sanctus, zu welchem Auguſtinus und ſeine Genoſſen oft hinausgingen, um ſich mit ihm zu unterreden. Plötzlich wurde es bekannt und durch den Zuſtand des Mädchens unwiderleglich, daß die fromme Jungfrau mit dem Ekleften in verbotenem Umgange geſtanden habe. Die Mutter entdeckte ihrem Sohne die Beſchimpfung ihres Hauſes. Der junge Mann, ſchmerzlichſt zürnend, ließ ſich gleichwohl bewegen, von der öffentlichen Klage abzuſtehn, da man ihm vorſtellte, daß er der Pietät gegen Mani und überhaupt gegen die manichäiſche Gemeinſchaft ſeine perſönliche Beleidigung nachſetzen müſſe. Nur darin mußte man ihm willfahren, daß der heuchleriſche Verführer excommunicirt würde. Um nun den Zerſtörer ſeiner Familienehre doch einigermaßen die Vergeltung fühlen zu laſſen, beredete ſich der junge Mann mit einigen Freunden, ihn mit Schlägen von angemeſſener Derbheit anzugehn. Der Plan ward ausgeführt, während der Geſchlagene ſchrie: in Mani's Namen, man ſolle ihn verſchonen; Adam, der erſte Heros, habe auch geſündigt und ſei dann deſto heiliger geweſen (1).

Dieſe Art von Sittenloſigkeit war indeſſen nur eine von den vielen Verletzungen der Zucht, welche durch die Prieſterkaſte der Manichäer bethätigt werden ſollte. Sie, die Auserwählten, die in völligſter Enthaltung von Fleiſch und animaliſcher Nahrung und von Wein leben ſollten, zählten Mitglieder genug, die ſich von ſolchen Genüſſen nichts verſagten und überhaupt nach den ausgeſuchteſten Tafeln Begehr hatten. Alles Leibliche, jede körperliche Zier und Annehmlichkeit ſollte von ihnen, die nur das ſuchten, was des Geiſtes ſei, verachtet werden, und gleichwohl war von vielen der Gebrauch der Bäder bekannt. Die reinen

(1) De moribus Manich. c. 19.

Träger des erlösenden Lichtes durften sie nichts gemein haben mit der Lust an den Darstellungen irdischer Leidenschaften, und dennoch waren sie häufig im Theater und im Circus anzutreffen. Selbst die Alten blieben nicht zurück und die Jüngeren nahmen sogar keinen Anstand, in Gegenwart von Auditoren über Wagenlenker und Akteurs Parthei zu ergreifen und zu zanken. Kleinigkeitskrämereien, Geiz und Neid trieben auch unter ihnen ihr Spiel (1). Besonders schmerzlich war es einmal für Augustinus, als zwei Eklekten, welche in den manichäischen Disputationen Heerführer waren, in so fern vielleicht auf seinen eignen Uebertritt zum Manichäismus Einfluß gehabt hatten und mit ihm — besonders der eine wegen seiner Liebe zur klassischen Litteratur — in vertrauterem Umgange standen, sich hinterrücks gegenseitig zu verdächtigen suchten, indem der eine den andern des Ehebruchs, dieser jenen dagegen der neidischen Verleumdung beschuldigte und den Ehebruch auf einen dritten Eklekten schob, so daß seine Selbstrechtfertigung sich wahrscheinlicher ausnahm. Und überhaupt von keinem Eklekten, wie viele auch Augustinus in der Zeit seines Verkehrens mit den Manichäern kennen gelernt hatte, durfte er sagen, daß derselbe die Vorschriften der manichäischen Ethik erfüllt habe. Wenn aber so viel Arges an den Tag kam, was war von dem Leben zu halten, über welches die Eklekten allein Zeugen und Richter waren?

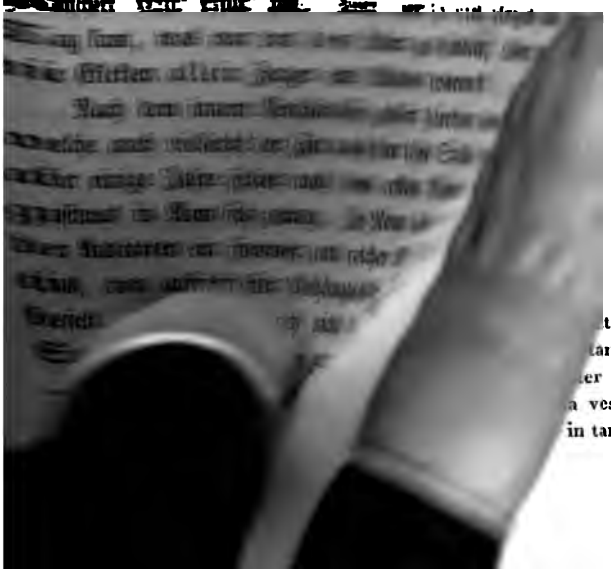
Nach dem innern Verhältnisse gehört hierher eine Geschichte, welche auch vielleicht der Zeit nach hier ihre Stelle hat, vielleicht aber einige Jahre später nach dem ersten Aufenthalte des Augustinus in Rom sich zutrug. In Rom lebte (2) in der Klasse der Auditoren ein frommer und reicher Mann Namens Constantius, von aufrichtigster Anhänglichkeit an den Manichäismus beseelt. Obgleich er noch nicht die Verpflichtung hatte, die Satzungen Mani's in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen, stand

(1) De moribus Manich. c. 19.
(2) De moribus Manich. c. 20. Contra Faustum lib. V, c. 5.

Ekleften war dieſer: nahe bei Carthago, in einem Dorfe, wo Feigenbaumzucht getrieben wurde, wohnte in Gemeinſchaft mit einer Familie, welche aus Mutter und Sohn und einer Tochter beſtand, die ſich der Ascetik der Manichäer geweiht hatte, ein manichäiſcher Sanctus, zu welchem Auguſtinus und ſeine Genoſſen oft hinausgingen, um ſich mit ihm zu unterreden. Plötzlich wurde es bekannt und durch den Zuſtand des Mädchens unwiderleglich, daß die fromme Jungfrau mit dem Ekleften in verbotenem Umgange geſtanden habe. Die Mutter entdeckte ihrem Sohne die Beſchimpfung ihres Hauſes. Der junge Mann, ſchmerzlichſt zürnend, ließ ſich gleichwohl bewegen, von der öffentlichen Klage abzuſtehn, da man ihm vorſtellte, daß er der Pietät gegen Mani und überhaupt gegen die manichäiſche Gemeinſchaft ſeine perſönliche Beleidigung nachſetzen müſſe. Nur darin mußte man ihm willfahren, daß der heuchleriſche Verführer excommunicirt würde. Um nun den Zerſtörer ſeiner Familienehre doch einigermaßen die Vergeltung fühlen zu laſſen, beredete ſich der junge Mann mit einigen Freunden, ihn mit Schlägen von angemeſſener Derbheit anzugehn. Der Plan ward ausgeführt, während der Geſchlagene ſchrie: in Mani's Namen, man ſolle ihn verſchonen; Adam, der erſte Heros, habe auch geſündigt und ſei dann deſto heiliger geweſen (1).

Dieſe Art von Sittenloſigkeit war indeſſ[en] eine von den vielen Verletzungen der Zucht, welche d[ie] ſterkaſte der Manichäer bethätigt werden ſollte. S[ie] ählten, die in völligſter Enthaltung von Fleiſch [und] er Nahrung und von Wein leben ſollten, zählte[n] nug, die von ſolchen Genüſſen nichts verſa[gten] aupt na[ch] ausgeſuchteſten Tafeln Begehr ha[ben] bliche, perliche Zier und Annehmli[chkeit] ſuchten, was des Geiſ[tes] war von vielen der

(1) De morib[us]



ii, quas
praecepta
non opor-
am profiten-
e cum admi-
tis insectemini
tam vitam, cum
er recusetis, aut
a vestra paucitate
in tanta Catholica

er doch keinem Electen an Sittenstrenge nach. Da er nun so anhänglich dem Manichäismus ergeben war und denselben mit inniger Wärme zu vertheidigen pflegte, so empfand er es sehr schmerzlich, wenn ihm das ausschweifende Leben der hier und dort zerstreut lebenden Electen entgegengesetzt wurde. Er faßte also einen reformatorischen Plan: durch ein Institut eines gemeinsamen Lebens unter den Electen, gleichsam durch die Aufrichtung eines manichäischen Klosters sollte die vorgeschriebene Ascetik verwirklicht werden. Alle, welche gemäß den Vorschriften leben wollten, war Constantius bereit in seinem Hause auf seine Kosten zu unterhalten. Sein gutgemeintes Unternehmen scheiterte jedoch an dem Entgegenwirken weltlich gesinnter manichäischer Bischöfe. Indessen richtete er noch seine Hoffnung auf Einen Bischof, der auch dem Augustinus bekannt und zwar ein durchaus ungebildeter Mensch war, aber durch sein bäurisches Betragen das Vorurtheil sittlicher Gradheit erweckte. Lange hatte Constantius auf ihn geharrt, endlich traf er mit ihm zusammen. Er setzte ihm seinen Plan auseinander. Lobend ging der Bischof auf denselben ein, er selbst wollte zuerst in des Constantius Haus einziehn. Als dies geschehen war, wurden alle in Rom lebende Electen zum Constantius versammelt. Mit der Vorlesung der Gebote aus der epistola fundamenti ward der Reformationsversuch eingeleitet. Solche Vorschriften seien unerträglich, riefen viele und entfernten sich; doch blieben manche aus Scham zurück. Es wurde beschlossen, so wie Mani es vorschrieb, das Leben einzurichten und wirklich ein Anfang gemacht. Constantius drang darauf, daß alle Bestimmungen erfüllt werden müßten, aber er ging auch allen mit seinem Beispiele voran. Nicht lange indessen und es kam zwischen den Electen zu Zerwürfnissen, gegenseitig warfen sie sich Uebertretungen vor. Constantius seufzte, aber in reformatorischem Eifer suchte er keinen zu beschönigen, sondern einen durch den andern zu entlarven. Da wurde es offenbar, von welcher Beschaffenheit sogar diejenigen seien, die sich auf die Vorschriften doch

noch hatten verpflichten wollen. Endlich entstand unverhohlenes Murren, offene Widersetzlichkeit: man könne die Vorschriften nicht erfüllen. Constantius, um sein Institut zu halten, griff zu dem äußersten Mittel. Er stellte das Dilemma auf: entweder die Vorschriften müßten erfüllt werden, oder wenn dies unmöglich, so sei der Gesetzgeber unverständig gewesen, da er das Unmögliche gefordert habe. Aber die einmal entlassene Zügellosigkeit durchbrach alle Schranken. Die meisten gingen davon und lebten nach alter Weise. Später machte sich auch der Bischof heimlich von dannen. Es wurde ihm nachgesagt, daß er durch eignes, sorgfältig versteckes Geld sich oft insgeheim regelwidrige Speisen verschafft habe. Der bedeutend eingeschmolzene Rest der reformatorischen Verbindung trennte sich von den übrigen Manichäern und erhielt den Namen Mattarier, von den Matten, welche von ihnen anstatt weicherer Polster und Decken zu den Lagerstätten gebraucht wurden. Constantius selbst trat zur katholischen Kirche über.

Von der Wahrheit dieser Geschichte, die Augustinus schon anfänglich aus glaubwürdiger Quelle erfuhr, konnte er sich bei seiner spätern Anwesenheit in Rom unmittelbar überzeugen.

Wenn er nun auch, als er solche Erfahrungen über die ausgepriesene manichäische Heiligkeit machte, es erwog — was er in seiner spätern Polemik gegen die Manichäer einräumte — (1), daß man, um eine Lehre abzuschätzen, nicht die subjective Be-

(1) De morib. Manich. c. 20: sed aliis defensionibus utimini, quas ego non improbo. Aut enim dicitis aliquos, qui vestra praecepta custodiant, nec eos aliorum criminibus debere perfundi; aut non oportere omnino quaeri, quales sint homines, qui vestram sectam profitentur, sed qualis sit ipsa professio. Quorum ego utrumque cum admisero, illud tamen a vobis magnopere requiram, cur maledictis insectemini Christianos catholici nominis, quorundam intuentes perditam vitam, cum de vestris hominibus haberi quaestionem aut impudenter recusetis, aut impudenter non recusetis velitisque intelligi in tanta vestra paucitate latere nescio quos, qui sua praecepta custodiunt et in tanta Catholicae multitudine non velitis.

schaffenheit ihrer Anhänger, sondern sie selbst prüfen müsse, — so lag doch die Unverschämtheit, der katholischen Kirche wegen dieser oder jener Flecken in dem Leben ihrer Mitglieder den Charakter der Kirche absprechen zu wollen und für die manichäische Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen, klar vor Augen. Und fielen denn die Unsittlichkeiten der Manichäer lediglich den Bekennern, durchaus nicht dem Bekenntniß selbst zur Last? Waren jene Gerüchte von den geheimen Gräueln der Electen nicht gänzlich erdichtet, welcher Vorwurf für die Lehre! und waren sie auch erdichtet, dennoch welcher Vorwurf, daß von Gegnern solche Consequenzen aus der Lehre entnommen werden könnten! — Dasselbe galt auch in Hinsicht einer andern Beschuldigung. Es gehörte ja zu dem Cultus der Auditoren, den Electen Weihgeschenke von Früchten und Gemüsen darzubringen. Von diesen Geschenken, wodurch die priesterliche Vermittelung der Electen zur Sühnung der Darbringenden und zur Befreiung des Dargebrachten erbeten werden sollte, durfte weder etwas verschüttet, noch an Nichtauserwählte gegeben werden. Da nun öfter die Spenden so reichlich flossen, daß sie von den Empfängern nicht verzehrt werden konnten, so wurde von diesen das Mittel gewählt, den Ueberrest von den Knaben, die ihnen zur Erziehung übergeben waren, verzehren zu lassen, und hierbei, wie verlautete, bis zu dem grausamsten Zwange fortgeschritten, so daß in Rom von einem Electen einige Kinder auf diese Weise getödtet sein sollten (1). — Aber auch der Theil der manichäischen Lehre, der nicht ein Geheimniß der Auserwählten, sondern ebenfalls oder ausschließlich für die Auditoren bestimmt war, enthielt Empörendes für ein nicht ganz befangenes Gefühl. Gemäß der Lehre, daß die Erzeugung, weil sie die Seele in den Leib zurückbanne, die verabscheuenswertheste That sei, wurden den Auditoren Anweisungen gegeben, wie sie die Geschlechtslust unter der mindesten Befürchtung der Nachkommenschaft be-

(1) De moribus Manich c. 16.

friedigen könnten (1). Zufolge der Lehre von der unverletzlichen Heiligkeit des Naturlebens, dessen Gebrauch durch die Auditoren von den Erlekten gesühnt werden müßte, war es Frevel, einem hungrigen Bettler ein Stück Brod zu brechen, oder eine Frucht zu bieten. Um dabei das christliche Gebot, barmherzig zu sein, doch nicht ganz zu verleugnen, wurden Almosen von Geld empfohlen (2). Freilich war durch diesen Ersatz der hungrige Arme schlecht bedacht, wenn er, wie sich dieser Fall denken ließ, nicht so schnell, als es seine Bedürftigkeit verlangte, sich für das Geld Nahrungsmittel verschaffen konnte. Und welche Spielerei: etwas zu untersagen und das Mittel zu dem Untersagten mitzutheilen!

Einige Zeit, nachdem Augustinus schon den Glauben, daß von den Manichäern ein heiliges Leben verwirklicht werde, verloren hatte, dauerte noch seine Verehrung gegen die Persönlichkeit Mani's fort; es war der Rest des gewähnten Ideals, in dessen Betrachtung er die Unruhe über sein eignes Treiben zur Sehnsucht erhoben und wohl öfter vergessen hatte (3).

Ein zweiter Grund seines Rücktrittes von der Kirche, die manichäische Polemik gegen die heilige Schrift, erhielt während seines zweiten Aufenthaltes in Carthago wenigstens einen bedeutenden Abbruch. Er hatte jene Polemik zuerst in der roheren Form kennen gelernt, in der sie in den Antithesen des Adimantus erscheint, nur als eine Dialektik, wodurch das alte und neue Testament in absoluten Gegensatz gestellt werden sollten. Nun aber hielt zu Carthago ein gewisser Helpidius, vermuthlich ein Kirchenlehrer, gegen die Manichäer Reden, in denen er namentlich

(1) Id. lib. c. 18: nonne vos estis, qui filios gignere, eo quod animae ligentur in carne, gravius putatis esse peccatum quam ipsum concubitum? Nonne vos estis, qui nos solebatis monere, ut quantum fieri posset, observaremus tempus, quo ad conceptum mulier post genitalium viscerum purgationem apta esset, eoque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur.

(2) Id. lib. c. 17. (3) Confess. lib. V, c. 5.

das alte Teſtament im neuen nachzuweiſen geſucht zu haben ſcheint (1). Auguſtinus, Honoratus, und manche andere Auditoren, die nicht wie der gewöhnliche Haufe der Gläubigen waren, ſondern ein ſelbſtſtändiges Urtheil zu haben wünſchten, wurden, da ſie den Helpidius hörten, über die aus dem neuen Teſtamente von ihm angeführten Stellen bedenklich, denn ſie wußten keine Widerlegung. Ihre manichäiſchen Lehrer gaben jetzt freilich jene Auskunft, welche in der Schrift des Fauſtus ſo entſchieden geltend gemacht iſt, daß das neue Teſtament von Judaiſten interpolirt ſei, aber Auguſtinus wurde über die Schwäche dieſes Grundes nicht getäuſcht. Seine Auslegung der klaſſiſchen Litteratur mußte ihn hinlänglich darüber belehrt haben, wie mißlich es ſei, ohne alle handſchriftliche Autorität aus ſubjectiven Gründen Stellen eines Buches für unächt zu erklären. Jene Auskunft darf übrigens als eine abgenöthigte betrachtet werden. Man hütete ſich, ſie öffentlicher auszuſprechen und behielt ſie den vertrauteren Unterredungen vor. (2). War der Grund vielleicht noch eine unklare Anhänglichkeit, wie auch in ſpätern Zeiten bei dem innern Gegenſatze gegen Kirche und Bibel das neue Teſtament noch geſchont wurde, wenn man das alte ſich nicht ſcheute anzugreifen? oder mochten die Manichäer an ihrer zuerſt ausgebildeten Polemik gegen das alte Teſtament ungern rücken? und fühlten ſie es, daß ihre Auskunft ſchwach ſei und vielleicht die Anregung, eine tiefere Vermittlung der ſcheinbaren Gegenſätze im neuen Teſtament zu verſuchen und dadurch auch das alte und neue Teſtament zu verſöhnen, zurücklaſſen werde?

Doch blieb Auguſtinus in Carthago bei dieſer anfangenden Abneigung gegen die manichäiſche Behandlung der heiligen Schrift

(1) Confess. lib. V, c. 11, womit zu vergleichen de utilitate credendi c. 3.

(2) Imbecilla mihi responsio videbatur istorum, quam quidem non facile palam promebant, sed nobis secretius, cum dicerent, scripturas novi testamenti falsatas fuisse a nescio quibus, qui Judaeorum legem inserere Christianae fidei voluerunt. Confess. V, 11.

stehen. Seine erneute gläubige Hingebung an sie fällt in eine spätere Periode seines Lebens, als er durch die Anleitung eines großen Kirchenlehrers in dem alten Testamente die Idee in dem Factum, die Weissagung in dem Symbol aufzusuchen, die Zeiten zu unterscheiden und das einige Wesen der heiligen Liebe Gottes aus seiner verschiedenen Brechung in dem Spiegel des sich entwickelnden und also mannichfaltigen irdischen Daseins aufzufassen gelernt hatte. Eine Vorahnung dieser spätern Einsicht mag schon hin und wieder in Carthago an ihm vorübergegangen sein, denn er wünschte, daß er einmal mit einem Manne von recht ausgebildeter Bibelkenntniß die einzelnen Stellen durchgehn und seine Meinung erfahren könnte.

Sein durch die genauere Einsicht in das manichäische Leben und die manichäische Polemik gegen das alte Testament bewirkter Abfall von der ersten begeisterten Hingebung an den Manichäismus berührte indessen noch minder seinen Zusammenhang mit demselben. Durch das Letztere wurden doch die positiven Lehren des manichäischen Systems nicht angetastet, und das verweltlichte, schwelgerische und sinnenfröhnende Leben der Erkleten durfte die ethischen Lehren Mani's, da sie nicht, das Leben durchdringend, in menschgewordenen Zügen einladender Liebe zu dem Anstrebenden redeten, noch in einer ernsten, niederbeugenden Erhabenheit erscheinen lassen. Anders verhielt es sich allerdings mit jenen aus der manichäischen Speculation entsprungenen, das einfach menschliche Gefühl empörenden Vorschriften, so wie mit jenen angeblichen geheimen Gräueln, welche vielleicht zwar nicht wirklich ausgeübt, aber doch nicht unrichtige Consequenzen aus der Lehre waren. Aber selbst in dieser Beziehung ermangelte noch der volle Charakter objectiver Ueberweisung. Eine objectivere Einsicht in die Unhaltbarkeit der manichäischen Lehre gewann Augustinus von Seiten der Philosophie.

Zweierlei durchdrang sich in seinem Verhältnisse zur Natur: das Gefühl innigen Zusammenhanges, das sich gleichsam als einen Pulsschlag ihres Lebens zu empfinden scheint, und das

Verlangen, ſie denkend zu durchdringen und ihre allbelebende Seele zu erforſchen. Beidem war durch den Manichäismus Nahrung verheißen worden. Aber während derſelbe, indem er ſich aus der Natur ein großes Drama des leidenden und ſiegenden Geiſtes ſchuf, das menſchliche Gemüth in ſeinen Schmerzen, ſeiner Sehnſucht und ſeinen Vorempfindungen eines ewigen Friedens innigſt mit ihr verwebte, hatte er der Erkenntniß nichts zu bieten, und es war alſo, wenn auch nicht mit bewußtem Gegenſatze, das Weiterblicken von ihm und Suchen nach andern Aufſchlüſſen über die Natur leicht veranlaßt. In dieſer Hinſicht beſaßen die Syſteme der ſogenannten Mathematiker die größte Anziehung. Mit dem Namen der Mathematiker (1) hatte man in früherer Zeit diejenigen Forſcher bezeichnet, welche durch aſtronomiſche Beobachtungen und Berechnungen die Zeitmaaße beſtimmt hatten; aber jenes ſinnende Aufblicken zu den Geſtirnen, jenes Beobachten ihrer Stellungen und Bahnen, die auf die irdiſchen Dinge den ſichtbarſten Einfluß zu haben ſchienen, mußte zu einer Zeit, als die Natur noch ſo überwältigend dem Menſchen gegenüberſtand, die Ueberzeugung erwecken, daß durch die Sterne nicht nur die Entwickelung des phyſiſchen, ſondern auch des geiſtigen Lebens auf der Erde beſtimmt würde. Die Aſtronomie mußte zur Aſtrologie werden, und ſo war denn zur Zeit des Auguſtinus in dem Namen der Mathematiker der Begriff der Aſtrologen eingeſchloſſen. Es war dieſe Speculation, die zwar für das Gemeingefühl einen Hauch warmen Lebens, aber für die Freiheit und Sittlichkeit des Geiſtes eine drohende Ge-

(1) Lib. de diversis quaest. c. 45 (Opp. tom. VI, p. 16): eos appellarunt Mathematicos veteres, qui temporum numeros motu coeli ac siderum pervestigarunt. — Adversus eos autem, qui nunc appellantur Mathematici, volentes actus nostros corporibus coelestibus subdere et nos vendere stellis — nihil verius et brevius dici potest etc. Die Mathematiker bilden keine eigne Klaſſe in der Geſchichte der Philoſophie, ſie konnten verſchiedenen Schulen angehören. Einen Ueberblick über ihre Geſchichte giebt Vossius, de studiis mathematicis.

fahr hatte, damals in Nordafrika ſehr verbreitet (1), ſogar zu einem eignen Gewerbe benutzt worden, welchem ſelbſt von Chriſten häufiger Tribut dargebracht ward. Wurden ſolche Unreife an chriſtlicher Geſinnung und Erkenntniß darauf hingewieſen, daß ſie auf Chriſtum ihr Vertrauen ſetzen möchten, anſtatt ſich von den ſideriſchen Mächten abhängig zu wähnen, ſo erwiederten ſie wohl: „wir ſind Chriſten wegen des ewigen Lebens; wir haben deshalb an Chriſtum geglaubt, damit er uns das ewige Leben gebe, denn unſer gegenwärtiges, zeitliches Leben hat zu ſeiner Vorſorge keine Beziehung" (2).

Auguſtinus vertiefte ſich auch in dieſes Gebiet des nach ſeinem Allgemeinleben zurückſtrebenden individuellen Geiſtes, forſchte in den Schriften der Mathematiker, beſprach ſich mit ihnen und erfragte für ſeine Unternehmungen die Gunſt oder Ungunſt der Geſtirne (3). Er fand jetzt, was bei den Manichäern nicht zu finden war, Anſichten über den Organismus des Univerſums, die auf fortgeſetzter objectiver Beobachtung beruhten und ihre überzeugendſte Probe an der genauſten Vorausberechnung der Sonnen- und Mondfinſterniſſe zu haben ſchienen (4). Da aber auch von den Mathematikern der Menſch als Mikrokosmos angeſehen wurde, der von dem Makrokosmos auf das Innigſte und Lebendigſte umfangen und getragen ſei (5), ſo konnte ebenfalls jener tiefe Zug des entſproſſenen Daſeins, der an die mütterliche Bruſt der Natur drängt und den Himmelsbogen zum Vaterhauſe wölbt, in ihm Befriedigung finden. Er war auf dem Wege, die freie Beziehung des Geiſtes auf Gott durch Hingabe an einen kosmiſchen Fatalismus und eine heidniſche Dämonologie mehr und mehr zu verlieren.

---

(1) Dies erhellt aus der wiederholten Polemik des Auguſtinus.

(2) Enarratio in Psalmum XL, §. 3 (Opp. tom. IV, p. 347).

(3) Confess. lib. IV, c. 2. (4) Confess. lib. V, c. 3.

(5) Man vergleiche z. B., wie in dem Aſtronomicon des Manilius lib. II, vers. 453 et seqq. die Theile des menſchlichen Organismus in Beziehung zu den Zeichen des Thierkreiſes geſetzt ſind.

Einmal freilich hatte er die Versuchung, sich dämonischen Gewalten anzuvertrauen, mit aufwallendem zürnenden Bewußtsein seiner geistigen Freiheit zurückgewiesen. Als er sich um jenen öffentlichen Preis eines Gedichtes, der ihm auch zu Theil ward, zu bewerben gedachte, fragte ihn ein Haruspex, wie viel er ihm geben wollte, wenn er ihm den Sieg verschaffte? (1). Aber mit Abscheu erwiederte Augustinus: „auch wenn jener Kranz unvergänglich golden wäre, würde ich keine Fliege für meinen Sieg tödten lassen." Bei den Mathematikern indessen, weil kein Thieropfer bluten und keine Incantation eines Geistes geschehen sollte, scheute er sich nicht, sich um die Begünstigung der Gestirne zu bemühn.

Wir können in diesem Zusammenhange noch eine Erzählung von einer einzelnen merkwürdigen Erscheinung in jener Zeit einfügen, weil sie ebenfalls geeignet war, den Augustinus auf ein geheimnißvolles Weben der Naturmächte oder dämonische Einwirkungen hinzuweisen. Sie giebt aus früher Zeit einen Beitrag zu den merkwürdigen Thatsachen magnetischer und somnambüler Zustände, an denen die neuste Zeit reich gewesen ist. — Während jener Jahre, daß Augustinus in Carthago lehrte, und wohl schon früher, hatte sich ein gewisser Albicerius in der Nähe der Stadt niedergelassen (2), ein ausschweifender und durchaus ungebildeter Mensch, der aber eine wunderbare Sehergabe besaß und deshalb von vielen aufgesucht und befragt wurde. Auch Augustinus folgte dieser merkwürdigen Erscheinung mit lebhafter Aufmerksamkeit und stellte selbst den Albicerius auf die Probe. Als einmal bei ihm zu Hause ein Löffel vermißt wurde, schickte er den Sohn des Romanianus, den Licentius, der damals wohl seinen Unterricht empfing, zu dem Seher, um Auskunft zu erfragen. Und dieser, ohne einmal die Frage abzuwarten, sprach es aus, von wem und worüber er gefragt werde und wo die vermißte Sache zu suchen sei. Als darauf dem Wahrsager Geld

(1) Confess. lib. IV, c. 2. (2) Contra Acad. lib. 1, c. 6—9.

gebracht wurde und Auguſtinus ſelbſt, wie es ſcheint, den Licentius begleitete, entwandte der Knabe, dem man das Geld zu tragen gegeben hatte, einen Theil deſſelben. Aber Albicerius, der doch von keinem gehört hatte, wie viel man ihm beſtimmt habe, forderte ſogleich die ganze Summe und zwang den Knaben vor den Augen der Bezahlenden das Entwandte zurückzugeben. Ein anderes Mal, als Auguſtinus wohl mit einigen Schülern zu dem Seher hinausgegangen war, glaubte der eine, indem er ihm anzugeben forderte, woran er grade denke, ihn gewiß in Verlegenheit zu ſetzen. „An einen Vers des Virgil," antwortete Albicerius. „Aber an welchen Vers?" erwiederte der betroffene und erſtaunte Jüngling. Und der Wahrſager, der vielleicht nie in die Schule eines Grammatikers hineingeſehen hatte, recitirte den Vers mit vollkommener Sicherheit. Auch ein Freund des Auguſtinus, ein angeſehener, hochgebildeter und auch hochgeſinnter Mann, Flaccianus (1), erhielt einen ähnlichen Beweis jener wunderbaren Sehergabe. Er war damit umgegangen, ein Landgut zu kaufen und forderte den Albicerius auf, wenn er's vermöchte, ihm zu ſagen, womit er ſich beſchäftigt hätte. Albicerius bezeichnete darauf nicht allein die Angelegenheit, ſondern auch den Namen der Beſitzung, deſſen Flaccianus ſich kaum noch zu erinnern wußte. Der edle Mann ward verwundert, aber er war weit davon entfernt, ein ſolches Wiſſen für etwas Großes zu halten. Wenn ihm erzählt wurde, daß Albicerius dieſen oder jenen Vers habe herſagen, dieſes oder jenes aus den Wiſſenſchaften der Grammatik, Muſik und Geometrie antworten können, ſo fragte er: „verſteht es Albicerius, die Grammatik oder die Muſik oder die Geometrie zu lehren?" Und er pflegte dann die bewundernden Erzähler zu ermahnen,

(1) Vermuthlich derſelbe, deſſen in de civitate Dei gedacht wird und der ſogar die Proconſulwürde erhalten hatte. Die dortige Bezeichnung des Flaccianus entſpricht ganz der Bezeichnung im erſten Buche gegen die Akademiker. Zu vergleichen: contra Acad. lib. I, c. 7 und de civitate Dei lib. XVIII, c. 23.

daß sie, die in diesen Wissenschaften unterrichtet worden, ihre Geister jener Divinationsgabe weit vorziehen und nach fernerer wissenschaftlicher Ausbildung streben möchten, um sich über die ungeistige, dämonische Einwirkung, worauf das Wissen des Albicerius beruhe, weit zu erheben.

Als Augustinus in Gefahr stand, sich in den träumerischen Irrgarten der Astrologie zu verlieren, blieb dies dem Vindicianus nicht lange verborgen (1). Vindicianus hatte sich ebenfalls in seiner Jugend mit der Astrologie genau beschäftigt und sogar den Plan gehabt, sie zu seiner Profession zu machen (2). Aber es war ihm zur Gewißheit geworden, daß sie eine falsche Kunst sei; deshalb hatte er denn, ernsten Sinnes wie er war, es verachtet, sich mit ihr auf Kosten urtheilsloser Leichtgläubigkeit Geld zu machen, und sich auf die Medicin gelegt. Da er nun sah, wie sehr Augustinus den astrologischen Büchern nachhing, so ermahnte er ihn väterlich, das zu lassen, und nicht die zu nützlichen Dingen nothwendige Zeit und Mühe ganz umsonst auf ein Blendwerk zu verwenden. Sein eignes Beispiel machte er ihm zur Warnung, „und glaube mir, — setzte er hinzu, — habe ich den Hippokrates verstehn können, so konnte ich jene Bücher auch verstehen. Du aber, — so sagte er weiter, — lehrst die Rhetorik, um Dich durchzubringen und beschäftigst Dich mit jenem Truge nicht gezwungen, sondern aus freiem Studium. Um so mehr mußt Du mir glauben, der ich jene Kunst so ganz zu erlernen suchte, als es meine Absicht war, von ihr zu leben." — „Aber woher kommt es denn, fragte

(1) Confess. lib. IV, c. 2.

(2) Die Profession der Mathematiker ist aber nicht als eine öffentliche Stellung, sondern als eine Privatpraxis zu betrachten. Im Jahre 357 wurde bereits von dem Kaiser Constantius für das Befragen der Mathematiker Todesstrafe verhängt und diese Strafe wurde in einer Constitution des Valens, vielleicht vom Jahre 370, allgemein auf alle Mathematiker ausgedehnt. Die Polemik des Augustinus gegen die Astrologie beweist indessen, wie wenig jene harten Gesetze in Ausübung kamen. Cod. Theod. tom. III, p. 122 et seqq.

Auguſtinus, daß ſo oft richtig gewahrſagt wird?" Vindicianus wies auf den Zufall hin, der überall in der Natur der Dinge ſein Spiel treibe. Denn, ſagte er, wenn es geſchehen kann, daß jemand, der die Blätter eines Dichters aufſchlägt, um ſich Raths zu erholen, auf einen Vers trifft, der mit ſeinem Anliegen wunderſam zuſammenſtimmt, obgleich von dem Dichter etwas ganz Anderes geſungen und erſtrebt wurde, ſo iſt es auch nicht auffallend, wenn aus der menſchlichen Seele, ohne daß ſie weiß, was ihr geſchieht, nach einem gewiſſen höheren Antriebe nicht kunſtgemäß ſondern zufällig etwas verlautet, was den Angelegenheiten des Fragenden entſpricht." Durch dieſe Antwort konnte Auguſtinus, der einen objectiven Grund verlangte, um die Thatſachen zu entkräften, welche die aſtrologiſche Kunſt zu beſtätigen ſchienen, freilich nicht überzeugt werden, doch behielt er ſie in Erinnerung, wie auch die Aeußerungen aus dem reingeſtimmten Geiſte des Nebridius, deſſen Urtheil er hoch ſtellte und der ſich gegen die Aſtrologie zwar nicht ſo entſchieden als Vindicianus, aber doch ungläubig und nicht ohne Sarkasmus ausſprach (1). Er glaube nicht, antwortete Nebridius, wenn zwiſchen ihm und ſeinem Freunde die Rede auf die Zuverläſſigkeit oder Unzuverläſſigkeit der Sterndeutung gekommen war, daß es eine Kunſt gebe, die Zukunft zu erſchauen, ſondern das Wahrſagen beruhe auf Vermuthung oder zufälligem Erfaſſen zukünftiger Ereigniſſe.

Wenngleich alſo Auguſtinus durch die ernſte Abmahnung des Vindicianus und durch die wiederholte Ablehnung ſeines ſinnigen jungen Freundes, der Sternſeherei einen Blick in die Zukunft einzuräumen, ſich noch nicht bewegt finden konnte, allem Glauben an die Aſtrologie zu entſagen, ſo verringerte ſich ſein Zutrauen doch mehr und mehr (2), ſei es nun, daß auch die innerliche und verborgene Entwickelung ſeines nach Gott zurück-

(1) Confess. lib. IV, c. 3 u. lib. VII, c. 6.
(2) Confess. lib. VII, c. 6.

ſtrebenden Lebens ihm das Gefühl einer höheren Freiheit und einer innigern, unmittelbaren Beziehung auf den Urquell alles Lebens und aller Liebe gab, oder daß ihn beſonders nur ſein wiſſenſchaftlicher Sinn wieder beſtimmte, da ja die Mathematiker, ſo viel ſicherer ſie auch den äußern Organismus der Natur erfaßten, in ihren Speculationen über die innere Bedeutung der Geſtirne vor der phantaſtiſchen Naturſpeculation der Manichäer nichts voraus hatten (1). Nur ein objectives Merkmal zur Widerlegung fehlte ihm noch immer; indeſſen auch dieſes ſollte ihm zu Theil werden.

Zu ſeinen Freunden gehörte ein gewiſſer Firminus (2), ein Mann von edler Herkunft und im Beſitze eines bedeutenden Vermögens, der auch eine ſorgfältige wiſſenſchaftliche Bildung erhalten und, durch alles dieſes empfohlen, eine ausgezeichnete Laufbahn betreten hatte. Firminus hielt hoch auf die Aſtrologie, es gehörte dieſe Hochſchätzung gleichſam zu ſeinem väterlichen Vermächtniſſe, doch war er mehr Anhänger als Kenner. Deshalb, als er einmal mit einer Angelegenheit ſich beſchäftigte, deren Gelingen er ſehr wünſchte, kam er zu ſeinem in der Geſtirndeutung erfahrenen Freunde, zeigte ſeine Conſtellationen und fragte ihn um deren Verheißung oder Verweigerung. Auguſtinus war dem Freunde zwar gern gefällig, ſah die Conſtellationen ein, und ſagte ihm, was er aus denſelben zu ſchließen meinte, doch ſetzte er hinzu, daß er zur aſtrologiſchen Kunſt kein Vertrauen mehr habe, ſondern faſt ſchon von ihrer Irrigkeit überzeugt ſei. Da erzählte Firminus eine Geſchichte, in welcher er ſelbſt eine Hauptrolle ſpielte und ſich vielleicht als ein Räthſel der Aſtrologie betrachtet hatte, während Auguſtinus zu ſeiner

(1) Hierzu giebt das Aſtronomicon des Manilius die reichſten Belege.

(2) Confess. lib. VII, c. 6. Auguſtinus theilt die folgende Erzählung in einem Zuſammenhange mit, der ſich ſchon auf ſeinen Aufenthalt in Mailand bezieht. Indeſſen erhellt es aus ſeiner innern Entwickelung, daß ſie einer frühern Zeit, ſchon ſeinem zweiten Aufenthalte in Carthago, angehören müſſe.

Freude sogleich erkannte, daß ihm jetzt ein Weg vorgezeichnet sei, objectiv die fatalistischen Behauptungen der Mathematiker zu widerlegen, sich gänzlich den Zumuthungen zu entziehn, deren Nichtberechtigung sich so deutlich verrieth, die aber doch durch ihre Beziehungen auf Thatsachen ihn beunruhigten und drückten.

Der Vater des Firminus hatte als enthusiastischer Dilettant astrologischen Studien obgelegen und darin einen durchaus gleichgesinnten Freund gehabt. So weit ging der Eifer der beiden Alten für ihre Lieblingsbeschäftigung, daß sie sogar von neugeworfenen Hunden, auf die sie zu diesem Zwecke halten mochten, die Geburtsmomente und Constellationen aufzeichneten und einander mittheilten, um Versuche mit ihrer Kunst anzustellen. Nun traf es sich, daß zu derselben Zeit, als die Mutter des Firminus schwanger zu gehen anfing, auch eine Magd des Freundes sich in beginnender Schwangerschaft befand. Die beiden Freunde waren natürlich sogleich von diesem Zusammentreffen unterrichtet, denn wie hätte der Vater des Firminus zögern sollen, den Freund von einem Ereignisse in Kenntniß zu setzen, was auch zu merkwürdigen astrologischen Beobachtungen Veranlassung geben durfte, und wie hätte dieser mit der anfangenden Schwangerschaft seiner Magd unbekannt sein können, da er die Schwangerschaften seiner Hündinnen angelegentlichst erforschte. Beide wurden durch die wichtige Entdeckung sehr glücklich gemacht, aber sie sollten noch glücklicher werden, als die Frauen völlig zu derselben Zeit niederkamen. Die Boten, durch welche die beiden Freunde sich unverzüglich die Geburten meldeten, begegneten sich genau in der Mitte des Weges und die Constellationen der beiden Neugeborenen zeigten auch nicht die geringsten Differenzen. Wie gespannt waren daher die Alten, ob nun die Gestirne, welche so ganz gleich die beiden Knaben in ihrer Geburtsstunde angeblickt hätten, auch einen gleichen Gang ihres Lebens ihnen bestimmt haben würden. Aber dem Firminus eröffnete sich seiner Abkunft, seinem Vermögen und seiner Erziehung entsprechend

eine glänzende Laufbahn, die sein Vermögen erhöhte und ihm bedeutende Ernennungen verschaffte; der Sohn der Skavin dagegen erhielt in den harten Verhältnissen eines Sklaven keine Erleichterung, wie Firminus, der ihn in seinem Dienste gekannt hatte, als Augenzeuge verbürgen konnte.

Als Firminus seine Erzählung geendigt hatte, war jedes Bedenken des Augustinus, ob es mit der astrologischen Kunst doch nicht vielleicht etwas auf sich habe, verschwunden. In der Selbstgewißheit, jetzt ein Mittel zu besitzen, durch dessen wiederholte Anwendung die Selbstbezeugungen der Mathematiker, wenigstens vor denen, welchen es unbefangen um Wahrheit zu thun sei, sich auflösen müßten, redete er seinem Freunde zu, seiner sorglichen Ausforschungen der Gestirne sich zu entschlagen. „Denn, sagte er, um aus Deinen Constellationen das Richtige zu lesen, hätte ich in ihnen Deine edle Geburt, Deine angesehene Familie, Deine sorgfältige Erziehung und wissenschaftliche Bildung erblicken müssen; auf der andern Seite, wenn mir der Sklave dieselben Constellationen gezeigt hätte, mußte ich, um auch ihm das Richtige zu antworten, seine geringe Familie, seine Stellung als Sklave, genug alles Entgegengesetzte des Vorigen entdecken. Wie nun? Dieselben Constellationen müßte ich, um das Richtige auszusprechen, entgegengesetzt deuten, und würde falsch sagen, wenn ich sie gleich deutete? Daraus folgt mit Gewißheit: wenn richtige Antworten aus Constellationen ertheilt werden, so geschieht es nicht kunstgemäß, sondern zufällig, wenn unrichtige, so ist die Ursache nicht Unkenntniß der Kunst, sondern Trug des Zufalls."

So antwortete er damals seinem Freunde, für sich selbst aber bemühte er sich jetzt, solche Fälle von Zwillingsgeburten zu sammeln, die es wiederholt bestätigten, daß bei der Voraussetzung der Gestirneinflüsse dennoch ein Minimum der Zeit, was in den Constellationen nichts änderte, eine ganz verschiedene Entwickelung des Lebens bedingen könnte. In einem Zeitpünktchen entdeckte er einen Hebel, gegen welchen das Gebäude der

Sterndeutung keine Festigkeit hatte. Er wünschte nämlich den Astrologen von Profession, die mit der Kunst nicht minder wucherten als betrogen, die Larve abzuziehn und sie sollten ihm nicht antworten, daß er wohl an die Erzählung des Firminus großen Glauben gehabt habe.

Um es zu veranschaulichen, wie Augustinus seine Polemik gegen die Mathematiker ausgebildet habe, wollen wir einige Auszüge aus der betreffenden Widerlegung in dem Werke de civitate Dei mittheilen. Denn wenngleich diese in einer viel spätern Zeit geschrieben wurde, so dürften wir von seinen vormaligen Bemühungen, die Unhaltbarkeit der Astrologie aufzuzeigen, doch noch ein Zeugniß in ihr entdecken. Indem er auch hier davon ausgeht (1), daß die so oft verschiedene Lebensgestaltung der Zwillinge, die in einem Momente empfangen, inzwischen des geringsten Zeitabstandes aber geboren seien, der astrologischen Kunst entgegenständen, berücksichtigt er das Thatsächliche auch öfterer paralleler Entwickelung der Zwillinge, ihres öfteren gleichzeitigen Erkrankens und Absterbens, was von den Anhängern der Sterndeutung von den gleichen siderischen Einflüssen abgeleitet ward, und erwiedert, daß man jene Gleichmäßigkeit füglicher als auf die Gestirne auf den gleichen Zustand der Eltern bei der Erzeugung, auf die gleiche Lebensweise und Erziehung, auf gleiche klimatische Einwirkungen u. s. w. zurückführen würde, weil diese Erklärung sowohl an sich näher liege, als auch auf die entgegenstehenden Thatsachen der vielen und bedeutenden Unterschiede in dem Leben der Zwillinge angewendet werden könne, was bei der astrologischen Deutung unmöglich sei. Denn es lasse sich nicht vorstellen, wie ein fast verschwindender Zeitabstand der beiden Geburten dergleichen Unterschiede bedingen möge, die man doch nicht als unerhebliche und für die Aufgabe der Astrologie gleichgültige bei Seite setzen werde. Auf der andern Seite aber, wenn zwischen den beiden Geburten eine längere Zeit ver-

(1) De civitate Dei lib. V, c. 2—8.

gangen und das Horoſkop verändert ſei, ſo müſſe gemäß der ſonſtigen Behauptung der Mathematiker, die aus der Verſchiedenheit des Horoſkops namentlich auch Verſchiedenheit der Abſtammung zu entnehmen pflegten, gleichfalls eine Widerſinnigkeit in Betreff der Zwillinge geſchloſſen werden. Wolle man nun doch bei dem Zeitminimum die verhängnißvolle Macht der Geſtirne vertheidigen und etwa mit dem berüchtigten Beiſpiele des Nigidius Figulus antworten, der ein Töpferrad mit aller Gewalt umgedreht, darauf ſcheinbar Einen Punkt mit Tinte zweimal ſchnell bezeichnet und als dann bei dem Stillſtande des Rades die beiden Punkte in bedeutendem Zwiſchenraume erſchienen ſeien, die Deutung gegeben habe: daß bei dem reißenden Umſchwunge des Himmels ſogar während eines Zeitpünktchens, was die Betrachtung nicht berühre, die Stellung der Sterne ſich bedeutend geändert und alſo unbedenklich auch die großen Unterſchiede in dem Leben und Charakter der Zwillinge bedingt haben möge; ſo lege man nicht minder das Geſtändniß ab, daß man niemals im Stande ſei, eine ſichere Conſtellation aufzuzeichnen. Denn in jedem Falle werde jener Abſtand der ſcheinbaren und wirklichen Conſtellation, den niemand ermeſſen könne, in Frage kommen. Wie aber? Sollte wirklich aus der geringen Zeitdifferenz vieler Zwillingsgeburten die ſo oft verſchiedene Entwickelung der Kinder ſich erklären und demnach, wenn ſie durchaus in Einem Momente geboren wären, durch ihre gleiche Entwickelung die Aſtrologie eine Probe erhalten; weshalb gelte nicht das Entſprechende von dem Momente der Conception? Dieſer Moment der ſich bildenden Perſönlichkeit, doch wohl eben ſo ſehr als der Moment der Geburt den Sternen unterworfen und auch für hochbedeutſam von den Mathematikern erachtet, der bei Zwillingen Einer und derſelbe ſei, hindere nichts, daß nicht die verſchiedenſten Entwickelungen und Zuſtände für die Kinder eintreten könnten. Warum ſollte der gleiche Zeitmoment der Geburt dieſes verhindern? oder mit andern Worten: wie dürfte überhaupt noch etwas auf Conſtellationen gebaut werden?

Möge man also auch den Gestirnen einen gewissen Einfluß auf die Natur zuschreiben, nach der Analogie der Sonne, deren verschiedene Stellung auch die Jahreszeiten hervorrufe, und nach der Analogie des Mondes, dessen Zu- und Abnahme z. B. Echinen und Muscheln erweitere oder zusammenziehe, aber auch die Fluthen des Oceans schwellen und sinken mache; so habe doch selbst dieser seine Grenze. Denn auch viele Körner würden zu gleicher Zeit in den Boden eingestreut, ergrünten zu gleicher Zeit aus dem Schooß der Erde, entwickelten sich in gleicher Zeit zu reifenden Aehren, und würden dennoch theils von den Bebauern eingeerntet, theils etwa verzehrt von den Vögeln, theils vom Brande aufgerieben. „Oder sollten sie dem himmlischen Verhängnisse nicht angehören und den Gestirnen nur die Menschen ganz unterworfen sein, denen allein auf der Erde Freiheit des Willens von Gott verliehen worden?"

Diese letzten Worte konnte freilich Augustinus erst auf späterem Standpunkte aussprechen, besonders erst dann, als sein Leben und Denken wieder in der Kirche wurzelte, als er, mit dem kirchlichen Glauben versöhnt, seine Begriffe von Gott und dem Wesen des Menschen geläutert hatte. Und auf diesem Standpunkte vermochte er auch die tiefere Bedeutung des Zufalls auszusprechen, indem er in seinen Confessionen zu Gott bekannte: „Du, o Herr, der gerechteste Lenker des Universums, wirkst in den Fragenden und in den Befragten, ohne daß sie es wissen, durch Deinen verborgenen Antrieb, so daß jeder, wenn er fragt, das hört, was er nach den verborgenen Verdiensten der Seele vernehmen muß, nach Deinem unergründlichen Gerichte, zu welchem der Mensch nicht sprechen möge: was ist das? oder: was ist jenes? Er möge es nicht sprechen, denn er ist Mensch" (1).

Sei es nun schon damals geschehen, als Augustinus noch in der Astrologie befangen war, oder später, als er bereits seinen Gegensatz gegen sie ausbildete, genug, es befiel ihn eine

(1) Confess. lib. VII, c. 6.

beunruhigende Vergleichung der mathematiſchen Weltconſtructionen mit den entſprechenden Dogmen des Manichäismus. Mani hatte ja auch nach ſeiner phantaſtiſch-ſpeculativen Betrachtung der Himmelskörper eine ſolche Erlöſungstheorie entworfen, daß deren Widerſpruch gegen die aſtronomiſchen Beobachtungen und Meſſungen, welche jene Lichterſcheinungen am Himmel: Sternwanderungen und Sternbedeckungen, Mondwechſel, Sonnenſtände, Solſtitium und Aequinoctium, Sonnen- und Mondfinſterniſſe — auf ewig geordnete Bahnen und Stellungen der Geſtirne zurückführten, ſich leicht und zur entſchiednen Verdächtigung der manichäiſchen Lehre darbot. Wie z. B. mochten wohl nach dieſer die Ab- und Zunahmen des Mondes genügend erklärt werden? Der Mond wäre das Lichtſchiff, welches die erlöſten und zu ihrer ſeeligen Heimath aufſchwebenden Seelen an den Bord des größern Himmelsſchiffes zur letzten Einfahrt in ihre Ruhe überzuſetzen hätte; ſeine Füllung und ſeine Verminderung wäre eben der Eingang und Ausgang der heimkehrenden Kinder Gottes. Warum denn, da er ſich doch füllte, während er ſich ſcheinbar von der Sonne entfernte und ſich verminderte, während er ſeinen Lauf ſcheinbar zur Sonne nahm, träte die Verminderung ſchon ſo früh, immer mit der Hälfte des Monats ein und warum näherte er ſich nicht der Sonne mit ſeiner vollen Ladung? Ferner, wie hatte man es zu erklären, daß der abnehmende Mond zuletzt ſichelförmig leuchtete und der Neumond gleichfalls in Sichelform ſichtbar ward? (1). — Mochten nun auch von Anhängern des Manichäismus auf dieſe und ähnliche Fragen Erwiederungen gefunden werden, weil ein phantaſiereiches Denken ſelten zur Erfindung einer Vorſtellung rathlos iſt, ſo war damals wenigſtens Auguſtinus nicht mehr geneigt, ſeinen aufgeregten Gegenſatz gegen das manichäiſche Syſtem durch Einfälle beſeitigen zu laſſen, ſondern verlangte, um ſich zu beſchwichtigen, den einleuchtenden aſtronomiſchen Nachweiſungen gegenüber eine

(1) Ad inquisitiones Januarii lib. II, c. 4 (Opp. tom. II, p. 129).

ebenfalls einfache und klare Auseinanderſetzung, in dieſem Falle allerdings bereit, der Autorität Mani's, in dem er noch ein heiliges Lebensideal zu erblicken meinte, den Vorzug zu geben (1).

Gewiß aber erweckten unter den Philoſophen nicht die Mathematiker im engern Sinne allein Bedenken in ihm gegen die manichäiſche Phyſikotheologie. Denn er ſagt, daß er ſich mit den Syſtemen der meiſten Philoſophen bekannt gemacht und mehr und mehr deren gediegnere Anſichten über die Natur erkannt habe (2). Es waren reinere Formen der Speculation, in denen ſein Geiſt, der männlicher und von den Bildern der Phantaſie ungefeſſelter nach Wahrheit ſuchte, ſich inniger wiederfand und die mitwirken mußten, jene gewaltige Dialektik hervorzurufen, durch welche er in der Folge über die Naturphiloſophie der Manichäer triumphirte. Doch auch ſchon jetzt kam dieſe Dialektik auf einem und dem anderen Punkte zur Aeußerung: den Auditoren war es zwar freigeſtellt, animaliſche Lebensmittel zu genießen, aber unterſagt, Thiere zu tödten. Die Ekſekten verabſcheuten das Eine wie das Andere. Indeſſen hatten ſie kein Gewiſſen dabei, ſich ſelbſt Behufs der Reinlichkeit Ausnahmen zu geſtatten. Wie aber? etwa deshalb nicht, weil die winzigſten Thierchen getödtet wurden? dann durfte auch die Fliege getödtet werden, deren Keim jene an Größe nicht übertraf. Aus demſelben Grunde durfte es auch die Biene, welche, eben der Geburtshülle entſchlüpft, von der Fliege an Größe erreicht ward. Aus dem gleichen Grunde auch die Heuſchrecke. Und ſo konnte man, immer weiter rückend, durch die Doppelſchraube dieſer Gradation, von einem beſtimmten ausgewachſenen Thiere zu dem Jungen des nächſtgrößeren und von dieſem wieder zu ſeiner Ausgebildetheit, bis zum Elephanten vordringen

(1) Confess. lib. V, c. 5 et 7.

(2) Confess. lib. V, c. 14: verumtamen de ipso mundi hujus corpore omnique natura, quam sensus carnis attingeret, multa probabiliora plerosque sensisse philosophos magis magisque considerans atque comparans judicabam.

und erweiſen, daß auch die Tödtung des größten Thieres erlaubt ſei (1).

Endlich mußte Auguſtinus den Nerv ſeines Denkens, in welchem ſein innigſter Zuſammenhang mit dem Manichäismus beruhte, empfindlichſt verletzt fühlen. Die manichäiſche Theodicee war es geweſen, wodurch er ſeine Angſt, als er vergebens die Urſächlichkeit des Böſen von Gott zu trennen ſuchte, beſänftigt und die Gottesidee, die, wie das Herz der Mittelpunkt des leiblichen Organismus, der geiſtige Quellpunkt iſt, von welchem das geiſtige Leben des Menſchen ausſtrömt und zu welchem es zurückkehrt, mit neuer Zuverſicht und neuem geiſtigen Geſundheitsgefühle umfaßt hatte. Dieſe gewähnte Kraft ſeiner Ruhe, durch welche er die Verſöhnung ſeiner tiefſten und ſchmerzvollſten Gegenſätze gefunden zu haben meinte, ward von zwei Seiten, auf jeder Seite des Dualismus erſchüttert, indem ihm eingewandt wurde, daß der manichäiſche Begriff des Böſen unhaltbar ſei, und indem er aufmerkſam darauf gemacht ward, daß auch in die Gottesidee der Manichäer die ſchwerſten Widerſprüche aufgenommen ſeien.

Als nämlich einmal zwiſchen mehreren Bekannten von der räthſelhaften Natur des Böſen die Rede war und vielleicht Auguſtinus oder ein anderer Manichäer die Lehre von den beiden Subſtanzen aufgeſtellt hatte, antwortete ein Gegner jener Lehre: „das Böſe iſt keine Subſtanz" (2). Dieſe Antwort, noch wohl durch Erläuterungen nachhaltiger gemacht, beunruhigte die Ge-

(1) De moribus Manichaeorum c. 17, §. 64.

(2) De moribus Manichaeorum c. 8. Man könnte in Betreff des hier mitgetheilten Vorfalles auch urtheilen, daß Auguſtinus damals durch die Antwort des manichäiſchen Lehrers zufrieden geſtellt ſei. Doch ſpricht gegen dieſe Annahme, daß die Antwort auf die Bedenken des Auguſtinus gar nicht einging und zu offenbare Widerſprüche gegen ſich hatte, als daß nicht die Dialektik des Fragenden auch in ihrer damaligen Entwickelung ſich hätte auflehnen ſollen. In Vorausſetzung dieſer Anſicht mußte Auguſtinus ſeit jener Zeit gegen die manichäiſche Lehre von der Subſtantialität des Böſen polemiſchen Stoff ſammeln.

Gegenpartei und da sie sich selbst ihrer Bedenken nicht zu entledigen wußte, wurde einem von den Häuptern der dortigen manichäischen Sekte, mit welchem Augustinus häufiger und vertrauter verkehrte, von der Sache Bericht gemacht. Aber dieser, was wußte er zu antworten? Ich möchte nur, erwiederte er, dem Menschen einen Skorpion in die Hand geben und sehen, ob er nicht die Hand zurückzöge. Thäte er's, so wäre er nicht durch Worte, sondern durch die That von der Substantialität des Bösen überwiesen, da er wohl nicht leugnen würde, daß jenes Thier eine Substanz sei. — Bei dieser handgreiflichen Demonstration der bösen Substanz schämte sich Augustinus, daß er wie ein Knabe behandelt werde. So weit hatte er doch schon die manichäische äußerliche Auffassung der tiefsten Probleme des Denkens überwunden, oder so weit war er doch nicht von ihr hingenommen worden, daß nicht seine angeborne Dialektik hätte aufstehen sollen, als ihm zugemuthet wurde, sich von der Substantialität des Bösen aus dem rohen Beispiele eines körperlichen Gegensatzes zu überzeugen. Erhielt er auch im Allgemeinen aus der Natur ein Bild jenes Zwiespaltes, in welchem er das Bewußtsein der Sünde hatte, so wandte er sich doch zurück, als er eine bestimmte Naturgestaltung mit dem Bösen identisch setzen sollte. Wenn das, was in diesem oder jenem Falle körperlich zerstörend einwirkte, Substanz des Bösen war, was mußte dann nicht alles dieser Substanz zugerechnet werden! Selbst Brod und Salz und Oel, die heilsamsten Elemente zur Stärkung der menschlichen Gesundheit, weil es doch auch wieder Wesen gab, denen der Genuß derselben zum Nachtheile gereichte, oder weil sie nur in einem bestimmten Maaße den Menschen wohlthätig waren; selbst die mildumgebende Himmelsluft, todtbringend für die Geschöpfe, welche im Wasser ihr Lebensgebiet hatten; selbst die Sonne, die als höchste Segensquelle von den Manichäern angebetet ward und deren lichten Strahlen zwar das Auge des Adlers kühn und erfrischt entgegenblitzte, jedoch das menschliche Auge geblendet und verletzt sich senkte. Auf der andern Seite

aber, was war in der Haushaltung der Natur ſo unſchön, ſo widerwärtig, daß es nicht die ernährendſte Kraft ſpenden konnte? Hatten doch die Römer ſogar einem Stercutius göttliche Ehren zuerkannt.

Auguſtinus war deshalb an dem manichäiſchen Begriffe des Böſen irre geworden, weil er die Subſtanz entweder als Princip oder Modus des Seins denken mußte (1). Das Sein aber als ſolches, Leben, Uebereinſtimmung, Einheit, war doch nicht böſe. — Wir theilen auch hier, um ſeine Dialektik gegen den Dualismis zu veranſchaulichen, Auszüge aus einigen Stellen zweier Werke mit, die zwar einer viel ſpätern Zeit ſeines Lebens angehören, aber dennoch vielleicht in dieſer Beziehung eine Frucht jener einſtmaligen Geiſtesarbeit, als zuerſt ſein Glaube an eine Subſtanz des Böſen wankend wurde, aufbewahrt haben könnten.

In ſeinem Werke gegen den Fauſtus ſagt er über die manichäiſche Vorſtellung vom Reich der Finſterniß Folgendes (2): „Hatten jene Thiere, welche von der Hyle in dem Geſchlecht der Finſterniß hervorgebracht wurden, nicht Einheit der Glieder? Sie regten ſich, ſie ſchritten einher, ſie ſchwammen, ſie flogen, jedes nach ſeiner Art, auch ſahen ſie und hörten und empfanden mit den übrigen Sinnen, nährten und hegten ihre Leiber mit entſprechender Nahrung und Pflege. Daher war ihnen auch Fruchtbarkeit eigen, denn auch Ehen ſind ihnen beigelegt worden. Alles dieſes konnte nicht ohne Harmonie der Glieder geſchehen. Sogar befanden ſich unter ihnen einige, die zu reden vermochten, deren Vorträge Schlangen und vierfüßige Thiere, Vögel und Waſſerthiere vernehmen, beurtheilen und beſtätigen konnten. Und doch hatten ſie keinen Grammatiker oder Rhetor gehört, noch es weinend bei dem Stock oder bei der Ruthe

(1) De moribus Manichaeorum c. 8: Deus auctor essentiae est nec aliqua essentia potest videri esse, quod in qua fuerit, cogit non esse.

(2) Contra Faustum lib. XXI, c. 10.

bekannt. Damals waren die Körper stark, jetzt sind sie schwach; damals war das Auge kräftigen Blicks, um mit Lust auf die Region Gottes zu schauen, in welche man einbrechen wollte, jetzt so geschwächt, daß es sich vor dem Sonnenstrahl senken muß; damals der Geist der Thiere scharf genug, um den Vortrag des Redners zu verstehen, jetzt stumpf und einem solchem Fassungsvermögen fremd; damals von Natur die Beredsamkeit so groß und mächtig, jetzt ungeachtet vieler Arbeit und Mühe klein und gering. — Aber es herrschte Kampf und Zerstörung in dem Reiche der Finsterniß. — Doch nicht ausschließlich; denn wie wären sonst so massenhafte Geschlechter erzeugt, genährt und ausgebildet worden? Jedes Geschöpf für sich suchte doch wenigstens seine Natur unverletzt zu erhalten, und ihrem gemeinsamen Fürsten dienten sie doch insgesammt und gehorchten seiner Rede. Vermochte die Stärke des Fürsten dieses zu bewirken, so war seine Macht groß, vermochte es sein Ansehn, so war seine Würde erhaben, vermochte es die Liebe zu ihm, so bestand große Eintracht, vermochte es die Furcht, so herrschte außerordentliche Zucht."

In seiner Schrift gegen die epistola fundamenti bemerkt Augustinus (1): tadle man auch an dem Reich des Bösen die Pestausdünstung, die Finsterniß, die trübe Schlammigkeit, das furchtbare Toben, die Verheerung, die Schrecklichkeit der Fürsten und Aehnliches, so müsse man wiederum die Form loben, die Bestimmtheit, die Ordnung, den Frieden, die Einheit der Formen, die Zusammenstimmungen und zahlreichen Gleichmäßigkeiten der Glieder, die Athmungswerkzeuge des Lebens, die Nahrungsmittel, die harmonische Stimmung der Gesundheit, die Herrschaft und lenkende Macht der Seele, die Unterordnung der Leiber, das Entsprechende und Einträchtige zwischen den einzelnen Naturen, zwischen denen, welche bewohnten und denen, welche bewohnt wurden, und anderes dergleichen. Wenn nun

(1) Contra epistolam fundamenti c. 33.

jenes, was als Böſes aufgezählt worden, weggedacht werde, ſo bleibe das, was als Gutes belobt ſei, tadellos übrig; wenn aber das Gute weggedacht werde, ſo bleibe auch keine Natur mehr übrig (1), und man erkenne alſo, daß jegliche Natur, in ſo fern ſie Natur ſei, auch gut ſei, weil eben, wenn aus einer und derſelben Sache jenes Gute weggedacht werde, keine Natur übrig bleibe, wenn aber das Getadelte weggedacht werde, die Natur ſich in ihrer Reinheit darſtelle. „Entzieh den Waſſern, daß ſie nicht ſchlammig und trüb ſeien, und es bleibt lauteres und ſtilles Waſſer übrig; entzieh ihnen den Zuſammenhang der Theile und ſie werden nicht mehr Waſſer ſein. Entzieh den Winden ihre Gräßlichkeit und ihr Toben und Du kannſt linde und ſanfte Winde denken; entzieh ihnen die Gleichmäßigkeit ihrer Theile, wodurch ihr Körper in Einheit gehalten und Körper zu ſein befeſtigt wird, und es iſt keine denkbare Natur mehr vorhanden. Auch an jenem ſchrecklichen Fürſten, wenn ihm die Schrecklichkeit entzogen wird, wie viel Treffliches bleibt zurück! Die Verbindung des Körpers, die Uebereinſtimmung der einzelnen Glieder, die Einheit der Form, der harmoniſche Beſtand der verbundenen Theile, das geordnete Verhältniß der herrſchenden und belebenden Seele und des dienenden und belebten Leibes. Alles dieſes Gute und vielleicht noch anderes, nicht aufgezähltes, wenn es entzogen würde, ließe auch jede Natur verſchwinden.“

Durch dergleichen Erwägungen wurde Auguſtinus über den einen Fundamentalſatz der manichäiſchen Lehre ungewiß, aber wenn auch einerſeits von ihm abgeſtoßen, doch wiederum andrerſeits auf ihn zurückgeführt. Denn ſein Denken war damals noch durchaus an körperliche Form gebunden und er mußte daher, wenn er die Wurzel des Böſen erforſchen wollte, immer auf eine äußerliche Beſtimmtheit kommen, die er nicht ohne den

(1) Die Begriffe Subſtanz und Natur fließen dem Auguſtinus zuſammen.

Begriff des Subſtantiellen denken konnte (1). Der Beweis, daß Gott nicht der Urheber des Böſen ſei, ſchien durch den Manichäismus noch nicht geſchlichtet zu ſein und in des Auguſtinus Denken war ein neuer quälender Widerſpruch geworfen, der Nichtſubſtantialität und doch wieder Subſtantialität des Böſen, den er erſt nach längerem Kampfe ſich aufzulöſen vermochte.

Ward aber die manichäiſche Theodicee vorausgeſetzt, ſo ergab ſich ein Dilemma, das in beiden Fällen die Abſolutheit der Gottesidee gleich ſehr verletzte. Dieſes Dilemma war das vom Nebridius ausgeſprochene. So etwa ſagte Nebridius (2): „was hätte das Geſchlecht der Finſterniß gegen Gott unternehmen können, wenn Gott nicht mit ihm kämpfen wollte? Antwortet man: Gott würde durch daſſelbe Schaden erlitten haben, ſo wäre Gott verletzbar und zerſtörbar; antwortet man aber, es hätte keinen Schaden zufügen können, ſo war kein Grund zum Kampfe und zwar zu einem ſolchen Kampfe, daß ein Theil oder ein Glied Gottes oder ein Sprößling aus ſeiner Subſtanz mit den entgegengeſetzten Mächten und nicht von Gott geſchaffenen Naturen vermiſcht und ſo weit verdorben und ins Schlechtere gewandelt wurde, daß es von der Seeligkeit zum Elende herabſank und der Aufhülfe bedurfte, um herausgeriſſen und gereinigt zu werden. Denn es iſt ja die Seele, welcher das freie Wort Gottes im Zuſtande der Knechtſchaft und das reine Wort Gottes im Zuſtande der Befleckung und das unverletzte Wort Gottes im Zuſtande der Zerſtörung zu Hülfe kommt; aber auch dieſes ſelbſt zerſtörbar, weil es von Einer und derſelben Subſtanz iſt. Sagen demnach die Manichäer, daß Gott oder die Subſtanz Gottes unzerſtörbar ſei, ſo

(1) Confess. lib. V, c. 10: et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram, (neque enim videbatur mihi esse quidquam, quod tale non esset), ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei. Hinc enim et mali substantiam quandam credebam esse talem etc.

(2) Conf. lib. VII, c. 2, vergl. mit de moribus Manichaeorum c. 12.

iſt ihr ganzes Syſtem falſch und verwerflich; ſagen ſie aber, ſie ſei zerſtörbar, ſo iſt dieſes bereits falſch und von vorn herein zu verabſcheuen."

Durch dieſes Dilemma wurden, wie wir ſchon erwähnten, Auguſtinus und ſeine manichäiſchen Freunde, die es mit ihm hörten, in äußerſte Beſtürzung gebracht. Es war durch daſſelbe in der That ein tiefer Widerſpruch des manichäiſchen Syſtems aufgedeckt und konnte nicht anders beſeitigt werden, als wenn der ſchroffe Gegenſatz des Dualismus von einer pantheiſtiſchen Dialektik flüſſig gemacht und das göttliche Weſen ſelbſt dem Progreß einer endlichen oder unendlichen Dialektik unterworfen wurde. In der manichäiſchen Anſchauung ſtand das Weſen Gottes gleich der Sonne im reinſten Himmelsblau ſcharf geſondert da von allen Anwallungen der dunklen irdiſchen Natur, es ſchien als das abſolute erfaßt zu werden, und dennoch wurde es auf's Tiefſte in der Materie erniedrigt, da der Schöpfungsbegriff, durch den eine Vermittlung der göttlichen Offenbarung in der irdiſchen Welt geſchehen konnte, nicht anerkannt ward. Zu welcher Conſequenz ſich nun auch dieſer oder jener Manichäer verſtehen mochte, Auguſtinus für ſein Theil war nicht geneigt, ſeinen Begriff von Gottes Vollkommenheit, unendlicher Erhabenheit und Einheit zu beſchränken. Niemals wurde dieſer Begriff wirklich in ihm wankend, ſondern ſein früheres Ringen bei den Fragen nach dem Urſprunge des Böſen und ſein jetziges Ringen, nachdem Nebridius jenen zündenden Funken in ihn geworfen hatte, war der ſchmerzvolle Kampf, die Anfechtungen ſeiner innigſten Ueberzeugung in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen. Er ſagt am Schluſſe ſeines Werkes gegen den Fauſtus (1):

(1) Contra Faustum lib. XXXIII, c. 9: primum cogitetis, quinam sitis, quam minus idonei ad comprehendendam naturam, non dicam Dei, sed animae vestrae, comprehendendam sane, quemadmodum velle aut voluisse vos dicitis, certissima ratione, non vanissima credulitate: quod cum minime potueritis, (sine dubio enim quamdiu tales estis, nullo modo poteritis,) illud saltem, quod omni humanae menti est na-

„jedem menſchlichen Gemüthe ſei es von Natur eingeprägt und könne nur durch den verkehrteſten Wahn getrübt werden, daß Gottes Weſen und Subſtanz ſchlechthin unwandelbar, ſchlechthin unzerſtörbar gedacht werden müſſe.“ — Wohl iſt es dem Menſchen ſo eingeprägt! Es iſt das Letzte und Theuerſte, was er hingiebt, wenn ihm die Lebenspunkte, aus denen ſeinem ſich aufſchließenden Geiſte in kindlicher Hingebung an die göttliche Offenbarung unendlicher Friede zuſtrömte, von einer dünkelhaften Aufklärung entriſſen werden, gleichſam das Fundament der Wahrheit, die allgemeinſte Beſtimmung der göttlichen Idee als des Seins ewiger Vollendung, der Pol, auf den die Betrachtung des wechſelnden und ſich wandelnden Lebens hinweiſt und ohne den auch nicht mehr von einer Realität des Denkens die Rede ſein kann.

Als Nebridius ſein Dilemma ausgeſprochen hatte, fehlte es freilich nicht an einem Manichäer, welcher die Gefährdung des Syſtems durch die Bemerkung ablenken wollte: Gott habe durchaus nur nach ſeiner Güte, um das Geſchlecht der böſen Subſtanz ſo viel als möglich in die Gemeinſchaft des Friedens aufzunehmen, ſich zu einem Kampfe herabgelaſſen, deſſen er zu ſeiner Vertheidigung nicht bedurft hätte (1); aber abgeſehen davon, daß dieſe Bemerkung Mani's eigner Lehre widerſprach, erhellte es leicht, daß ſie zu einer Apologie untauglich war. Denn wenn Gottes Weſen nicht verletzt werden konnte, ſo konnte es auch nicht die in die Materie entſandte Seele, und es erwies keine Güte, jene Herablaſſung zu denen, welche andern Weſens und böſe waren, da ſie die eignen Angehörigen und Guten dem Verderben anheim gab. Auguſtinus erſah gegen das Dilemma keinen Ausweg. Die Vollkommenheit der Gottesidee,

---

turaliter insitum, si modo id perversae opinionis pravitate non turbetur, Dei naturam atque substantiam incommutabilem omnino, omnino incorruptibilem cogitate, vel credite, et Manichaei continuo non critis, ut aliquando et Catholici esse possitis.

(1) De moribus Manichaeorum c. 12.

gegen die er in der katholiſchen Kirche eine Blasphemie gewähnt hatte, ſchien nicht minder im Manichäismus beeinträchtigt zu werden. Dieſer Gedanke gedieh in ihm zur feſteſten Ueberzeugung, er bildet die Spitze ſeines Gegenſatzes, durch den er ſelbſt zur entſchiedenſten Abneigung von den Manichäern gebracht ward und auf den er in ſeiner ſpätern Polemik, als er die Irrlehre, die ihn ſo lange gefeſſelt hatte, auch in Anderen mit allen Kräften zu zerſtören ſuchte, immer wieder als auf das unwiderleglichſte Argument zurückkommt.

So war ſein Vertrauen zu dem Syſteme, an welches er ſich Jahre lang mit Innigkeit hingegeben hatte, auf allen Punkten durchbrochen worden. Nicht leichtſinnig wie damals, als er ſich der Kirche abwendig machen ließ, ohne zuvor die Fragen, die er gegen die Kirchenlehre hatte, den Lehrern der Kirche vorzulegen (1), gab er ſeinen jetzigen Bedenken nach; ſondern wie er in den übrigen Beziehungen that, befragte er auch in Betreff der aſtronomiſchen Entwickelungen ſolche Männer unter den Manichäern, bei denen er Aufſchluß erwarten und das gerühmte manichäiſche Wiſſen erproben konnte (2). Aber wie er auf ſeine übrigen Fragen ungenügende Antworten erhielt: die Behauptung von Interpolationen des neuen Teſtaments, das Beiſpiel vom Scorpion, die nichtsſagende Theodicee —, ſo fand er auch auf ſeine aſtronomiſchen Fragen entweder gar keine Erwiederung, oder eine noch leerere als gar keine: wortreiche Demonſtrationen bei gänzlichem Mangel eines Inhaltes. Wahrſcheinlich würde er ſich nun ſchon früher eine entſchiednere gegenſätzliche Stellung zum Manichäismus gegeben haben, hätte ihm nicht noch Eine Ausſicht zur Beſeitigung ſeiner Zweifel vorgeſchwebt. Oft nämlich, wenn er vergebens eine Erörterung und Widerlegung deſſen, was ihn beunruhigte, geſucht hatte, wurde er auf die bevorſtehende Ankunft des Biſchofs Fauſtus vertröſtet (3). Dem Fauſtus

(1) De utilitate credendi c. 6.
(2) Confess. lib. V, c. 6. (3) Id. loc. cit.

werde es ein Leichtes ſein, durch ſein tiefes und vielſeitiges Wiſſen alle Fragen aufzulöſen, alle Zweifel zu zerſtreuen.

Der merkwürdige Mann (1), der damals als die Säule und das Orakel der manichäiſchen Sekte galt, und in dieſem Sinne dem Auguſtinus geprieſen wurde, war der Sohn eines armen Bürgers in der Stadt Mileve, die in dem nordweſtlichen Theile Numidiens gelegen war. Seine Bildung konnte man eigentlich nur eine mittelmäßige nennen, denn er hatte ſich nur eine gewöhnliche Kenntniß der Grammatik erworben, ſich einige Lectüre aus Dichtern, ein paar ciceronianiſche Reden und wenige Bücher des Seneca angeeignet, aber er wußte aus dem Wenigen viel zu machen; denn er hatte von Natur eine glückliche Begabung, einen Geiſt, der gewandt war, ſich der Form anzuſchmiegen und einen Gegenſtand, obgleich keineswegs mit tieferer Speculation, doch in einer gewiſſen Oberflächlichkeit mit anziehender und witziger Dialektik zu behandeln. Dieſe Gaben machten ihn für die manichäiſche Verbindung höchſt wichtig. Er las die lateiniſchen Bücher ſeiner Sekte; mit den Dogmen in ihnen konnte er ſich leicht vertraut machen, ihre Form, wenn er aus ihr lernen konnte, ſetzte er gewandt zu ſeinem Eigenthum um, und für ihre Polemik gegen die Kirche, die weit weniger einer tiefen Speculation als einer ſcharfſinnigen Oberflächlichkeit angehörte, war er wie geſchaffen, namentlich trat er durch ſeine Polemik gegen die heilige Schrift das Vermächtniß des Adimantus an. Glänzend in Rede und Disputation und durch fortgehende Uebung darin an Geläufigkeit zunehmend, verſchaffte oder erhielt er dem Manichäismus viele Anhänger. Daher mußte er ſchon die biſchöfliche Würde in ſeiner Parthei empfangen. Auch als Confeſſor ſollte er ſeinen Mitgenoſſen theuer werden. Es ent-

(1) Zur Charakteriſtik des Fauſtus ſind außer den Bruchſtücken ſeiner Schrift gegen die Kirche, die Auguſtinus ſeinem Widerlegungswerke eingefügt hat, zu vergleichen Confess. lib. V, c. 3 u. c. 6—8 und contra Faustum lib. I, c. 1; V, 5. 7. 8.

deckten nämlich einmal einige Katholische von ihm und mehreren Anderen, daß sie Manichäer seien, und zogen sie vor das Gericht des Proconsuls. Aber die Opfer, welche er seiner Ueberzeugung bringen mußte, waren doch nicht so erheblich. Die Ankläger selbst verwandten sich und die Beklagten wurden nur mit einer leichten Verbannung nach einer Insel bestraft und nach kurzer Zeit frei gelassen. Es fand also, was er in seiner Schrift über die Verfolgungen sagte, welche von den Manichäern als der ächten Jüngerschaft des Herrn erduldet würden, auf ihn selbst keine so bedeutende Anwendung. Und noch weniger, was er über die manichäische Entsagung des Irdischen erwähnte. Denn das Wohlleben des ehemaligen armen Milevitaners, seine üppigen Bettpolster von zartem Flaum und seine reichgewebten Decken von Ziegenhaar waren bekannt. Der Mangel der Ascetik that indessen seinem Ansehn keinen merklichen Abbruch, weil überhaupt die Zucht bei den Manichäern darniederlag. Man hing in den Versammlungen an seinem Munde. Diese ohne alle Schroffheiten in einschmeichelndem Flusse dahinwallende Rede, die kunstvolle Wärme, mit welcher die manichäische Lehre dargestellt ward, die gewandte Polemik gegen die Kirche mit dem Sublimat eines leichten und doch sarkastischen Witzes, auch wohl die Andeutungen, daß der Redner noch tiefere Entwickelungen bereit habe (1), wenn man seine bisherige Dialektik bestreiten könnte; — alles dieses bestrickte die große Zahl derer, die einer klaren Tiefe des Geistes ermangelten und durch glänzende Oberflächlichkeiten geblendet wurden. Faustus galt für den Inbegriff der Weisheit, da er doch nur ein guter Kopf und mittelmäßiger Gelehrter war.

So war die Eigenthümlichkeit des Mannes, auf den Augustinus vertröstet wurde und auf den er sich selbst vertröstete (2),

(1) Die ganze Polemik in der Schrift des Faustus ist eine solche vorbehaltliche.

(2) Confess. lib. VII, c. 11: cras inveniam, ecce manifestum adparebit et tenebo; ecce Faustus veniet et exponet omnia.

wenn er seiner Zweifel gegen den Manichäismus keinen Ausweg sah, und der Besitz der Wahrheit seinem nach diesem Besitze dürstenden Geiste zu entschwinden schien. Aber die Ankunft des Bischofs, der vermuthlich in Italien und Rom sich aufhielt (1), verzögerte sich von einer Zeit zur andern. Die ungeduldige Erwartung des nach Belehrung, Wahrheit Verlangenden mußte auf den höchsten Punkt gesteigert werden.

Fünftes Capitel.

Augustinus in Unterredung mit dem Faustus, sein nunmehriger Standpunkt zum Manichäismus und seine Reise nach Rom.

Endlich, — Augustinus hatte schon das neunundzwanzigste Jahr erreicht, — traf Faustus in Carthago ein. Die Conventе wurden gehalten, der gefeierte Lehrer trat auf und wurde wie gewöhnlich mit hohem Beifall aufgenommen. Augustinus stimmte in das Lob ein; er lobte die Reden als Reden sogar noch wohl mehr als viele andere, denn wirklich war die Diction vortrefflich und der Vortrag durchaus geeignet, den Eindruck der Worte zu unterstützen. Aber von dem, was er suchte, was der sehnsüchtige Grund seines Harrens auf den Faustus gewesen war (2), entdeckte er in den Reden noch nichts. Sie gaben nur die gewöhnlichen manichäischen Erörterungen, zwar in viel schönerer Form, als er gewohnt war, doch ohne tiefern Inhalt und hatten daher für ihn keine nachhaltigeren Anziehungspunkte. „Was

(1) Dies scheint aus der Stelle contra Faustum lib. V, c. 7 hervorzugehn. Einem Manne von solcher Bedeutung unter den Manichäern als Faustus war auch wohl das Wirken in Rom am gemäßesten.

(2) De utilitate credendi c. 8: in cujus (veri) amorem suspiria mea nulli melius quam tibi (Honorato) nota sunt.

fragte mein Durst, sagt er in seinen Confessionen, nach kostbaren Bechern und dem schönen Anstande dessen, der sie kredenzte! Von solchen Sachen waren meine Ohren schon gesättigt. Es schien mir nicht deshalb besser zu sein, weil es schön ausgesprochen wurde, noch deshalb wahr, weil es beredt war, noch deshalb der Geist weise, weil die Miene entsprechend und der Vortrag gewählt war. Du, mein Gott, hattest mich schon auf wunderbare, verborgene Weise gelehrt, daß nicht deshalb etwas als wahr erscheinen müsse, weil es mit Beredsamkeit dargestellt sei, noch deshalb falsch, weil die Hauche der Lippen nicht kunstgemäß tönten; wiederum, daß nicht deshalb etwas wahr sei, weil es in ungebildeter, noch deshalb etwas falsch, weil es in glänzender Rede vorgetragen werde; sondern Weisheit und Thorheit seien den zuträglichen und schädlichen Speisen gleich, die beide in schmuckvollen und schmucklosen Worten ähnlich wie in feingearbeiteten und rohen Gefäßen gereicht werden könnten" (1).

Augustinus wünschte daher sehnlichst, den Bischof mit den dialektischen Stürmen seines Innern bekannt zu machen. In den gemeinsamen Versammlungen war nicht der Ort dazu, er benutzte aber die erste Gelegenheit, zugleich mit den Freunden, die seinen innern Kampf theilten und von denen wir namentlich den Honoratus anführen können (2), sich zu ihm zu begeben und ihm seine beängstigenden Gedanken mitzutheilen. Das Gespräch nahm zuerst eine allgemeinere Richtung auf gelehrte Studien, indem vielleicht Faustus die Stellung des Augustinus als Lehrers der Rhetorik zur Anknüpfung einer Unterhaltung benutzte. Aber schon hierbei mußte Augustinus die niederschlagende Entdeckung machen, daß er schwerlich befriedigende Aufschlüsse seiner Fragen erhalten werde. Denn die mittelmäßigen Kenntnisse des Faustus waren dem scharfblickenden jungen Manne, der sich aus

(1) Confess. lib. V, c. 6.
(2) De utilitate credendi c. 8 vergl. mit Confess. V, 6.

wirklichem Forschungsdrange mit mancherlei Wissenschaften beschäftigt hatte, alsbald klar geworden. Und als er dennoch seinen Zweck verfolgte und nun mit der Frage hervortrat: wie wohl diese oder jene Erscheinung an Sonne, Mond oder Sternen, die von den Astronomen nach genauer Berechnung erklärt würde, gemäß der manichäischen Lehre gedeutet werden möchte? sah er seine vorgefaßte Meinung bestätigt. Faustus hatte auf die Fragen keine Antwort. Er war aber auch vorsichtig genug, sich nicht in eine Disputation einzulassen, aus welcher er keinen Rückweg sah, sondern legte das sokratische Geständniß des Nichtwissens ab. Vielleicht, daß er sich damit entschuldigen wollte: es seien Fragen, welche das religiöse Interesse nicht berührten. Denn Augustinus, da er seine Privatzusammenkunft mit dem gefeierten Bischofe der Manichäer erzählt, beschäftigt sich auch mit der Erörterung, daß allerdings zwar das Christenthum nicht davon abhänge, ob die astronomischen Ansichten von den Verhältnissen der Himmelskörper richtig seien, weil es mit einer höhern Ordnung als der sichtbaren Welt zu thun habe, wohl aber das Manichäerthum. Denn weil Mani sich für den Geist der Wahrheit ausgegeben und Vieles über Himmel und Sterne, Sonne und Mond gelehrt habe, so müsse man ihn völlig verwerfen, wenn er in diesen Lehren durch klare Entwickelungen der Wissenschaft widerlegt werde. — So niederschlagend nun auch für Augustinus der Erfolg der langerharrten Unterredung sein mußte, freute es ihn doch, daß er nicht wieder auf einen der vielen Schwätzer getroffen sei, die ihn zu lehren versuchten, was sie selbst nicht verstanden; und da er auch bei andern Punkten, über welche er sich nach Aufschluß sehnte, ähnliche Erfahrungen an dem Bischofe machte, als bei seinen Fragen aus der Astronomie, so gab er sein Ausforschen ganz auf und ging zu solchen Unterhaltungen über, bei denen Faustus sich heimischer fühlte. Er las mit ihm Schriften der klassischen Litteratur, die er als Rhetor zu interpretiren hatte, indem Faustus, der an diesen Studien die größte Freude hatte, entweder selbst Werke

zur Lectüre vorſchlug, oder ſich die Auswahl ſeines jungen gelehrten Freundes gefallen ließ (1).

Aber zum Manichäismus nahm Auguſtinus, nachdem ſeine Hoffnung auf den berühmteſten Manichäer ſeiner Zeit ſo völlig getäuſcht war, fortan eine ganz andere Stellung ein. Früher, ungeachtet mehrerer Gegenſätze, hatte ihn doch noch ein ſtarker innerer Zug mit dem manichäiſchen Syſtem verbunden und die Beſeitigung ſeiner Gegenſätze aufrichtig wünſchen laſſen; er hatte wohl gewähnt, — obgleich ihn die Verſicherung, daß Mani die Wahrheit in begriffsgemäßeſter Form mitgetheilt habe, eines Andern belehren konnte, — daß dieſes Syſtem noch einen geheimnißvollen, tiefen Sinn enthalte, über den er einſt Licht empfangen werde (2); jetzt war jede Ausſicht, auf dem ſo lange verfolgten Wege zur Erkenntniß durchzudringen, ihm entſchwunden, und es blieben nur äußerliche Beziehungen, die ihn zum ferneren Verharren in der manichäiſchen Gemeinſchaft beſtimmten. Erſtens wurde es ihm ſchwer, den Freundſchaftsverbindungen zu entſagen, die er dort geknüpft hatte, und zweitens wußte er auch nicht, wohin er ſich wenden und die Wahrheit, nach deren Beſitz er täglich aus tiefſtem Herzen aufſeufzte (3), ſchöpfen ſollte, wenn er ſein Verhältniß zum Manichäismus abgebrochen hätte (4). Die griechiſche, auf römiſchen Boden überpflanzte Philoſophie, in welcher er ſchon manche Studien gemacht hatte, hätte ihn auffordern mögen, ſich ungetheilt ihr hinzugeben; aber — dieſe Nachwirkungen gingen noch immer von ſeiner einſtma-

(1) Confess. lib. V, c. 6—7.

(2) De beata vita §. 4: incidi in homines, quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter summa et divina colenda videretur. Non assentiebar, sed putabam eos magnum aliquod tegere illis involucris, quod essent aliquando aperturi. Den nicht ganz genauen Ausdruck dieſer Stelle glaube ich nach der Vergleichung der betreffenden übrigen Stellen in der angegebenen Weiſe einſchränken zu müſſen.

(3) De utilitate credendi c. 8.

(4) Confess. lib. V, c. 10. De duabus animabus contra Manich. c. 9 (Opp. tom. VIII, p. 83).

Ihren kindlichen Frömmigkeit aus — er konnte die Wahrheit nicht von Christi Namen getrennt denken (1). Nur in diesem Namen beruhte nach seiner innigen Ueberzeugung das Heil für Alle. Allein wo wurde die Wahrheit, die Christus verkündigt hatte, rein gepflegt? Dort, wo er sie so lange gewähnt hatte, sah er sich getäuscht, und sein Gegensatz gegen die katholische Kirche war bei weitem noch nicht überwunden.

Er befand sich jetzt, nach zehn Jahren, wieder in einem ähnlichen Zustande wie damals in seinem neunzehnten Jahre, als der Hortensius jene mächtige Sehnsucht nach der Wahrheit in ihm entzündet hatte. Auch jetzt hatte er sich von täuschenden Bildern, an welchen lange sein Herz gehangen, abgewendet, und seine Sehnsucht nach dem ewigen Gute stand einsam unter den Trümmern ehemaliger Begeisterungen. Bei jenem ersten Durchbruche war diese Sehnsucht desto gewaltiger gewesen, je tiefer sie unter einem eitlen Treiben geschmachtet, gegenwärtig desto größer, je länger sie schon voll Hoffnung an eine Truggestalt der Wahrheit sich geheftet hatte. Und auch jetzt waren die Wehen des zu seinem Lebenselemente emporbrängenden Geistes durch das Anklagen des Gewissens schmerzhafter. Denn obgleich Augustinus während der Jahre, in welchen er unter anhaltenden geistigen Kämpfen zum Alter des gereiften Mannes vorschritt, ohne Zweifel zu einem geschlossenern Ernste sein Leben ordnete (2), so blieb doch besonders noch zweierlei übrig, wodurch er seine sittliche Natur fortwährend verletzte: sein Ehrgeiz und jene unerlaubte Verbindung, deren wechselnder Lust und Melancholie er sich nicht entreißen konnte (3). Seine Vorwürfe wurden wohl verstärkt durch die Thränen seiner Mutter. Denn auch Monnica hatte Thagaste und dort die Stätte, wo Patricius

(1) Confess. lib. V, c 14: quibus tamen philosophis, quod sine nomine salutari Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam.

(2) Zu vergl. auch sein Tadel der Schauspiele des Circus.

(3) Confess. lib. IV, c. 2.

ruhte und auch sie einst zu ruhen wünschte, verlassen, um dem geliebten Sohne nachzuziehn (1). Unaufhörlich und mit gleicher Inbrunst und Glaubenszuversicht erhob sie ihr Flehen für ihn zu Gott.

Aber nicht so alsbald, wie bei seinem Durste nach Weisheit in seinem neunzehnten Jahre, winkte ihm jetzt eine Quelle, aus welcher er sich Sättigung versprochen hätte; sondern er erfuhr längere Zeit das zunehmende Gefühl der Verödung, wenn dem Geiste die unwandelbare Stätte, wo er einkehren und ruhen könnte, sich zu versagen scheint, bis daß er in einem fremden Lande nach manchen Nöthen der Wanderschaft den Boden seiner innern Heimath wirklich wiederfand.

Nämlich bald nach seiner Zusammenkunft mit dem Faustus faßte Augustinus den Entschluß nach Rom zu gehn. Es lockte ihn, daß Freunde, die in Rom bekannt und wahrscheinlich vor Kurzem von Rom gekommen waren, ihm in der Welthauptstadt eine glänzendere und einträglichere Bahn der Ehre als in der immerhin reichen und großen Provinzialstadt versprachen. Besonders jedoch hatte ihm die vorhin geschilderte Zügellosigkeit der Studirenden in Carthago sein dortiges Wirken als Lehrer der Rhetorik verleidet. Dagegen, sagten jene Freunde, herrsche in Rom ein ruhigerer Geist unter den Studirenden; durch eine geordnetere Disciplin würden sie verhindert, in die Schule eines Lehrers, zu dessen Vorlesungen sie sich nicht gemeldet hätten, willkürlich einzudringen, Niemand erhalte ohne die Erlaubniß des Lehrers zu den Vorlesungen Zutritt (2). — Sollte aber auch nicht, wie in der Natur ein Trieb, auszuziehen, die Geschlechter ergreift, wenn ihnen ihre bisherige Heimath nicht mehr zuträglich ist, und sie über weite Strecken in die Länder führt, wo sie wohnen können, nun, da in seinem irdischen Vaterlande die

(1) Confess. lib. VI, c. 1: mater, pietate fortis, terra marique me sequens.

(2) Confess. lib. V, c. 8.

früheren Stützen ſeines innern Lebens geſunken waren, ihm ein unbegriffenes Hinſtreben zu dem andern Lande, wo er innerlich wiedererbaut werden ſollte, von Dem gekommen ſein, Dem auch unter ſeinen mannigfachen Verirrungen ſeine tiefe Liebe zu dem wahrhaftigſten, ewigen Gute nicht verborgen blieb?

Romanianus war damals nicht in Carthago, als Auguſtinus ſich nach Rom begeben wollte. Auguſtinus hätte aber auch wohl in der Ferne mit dem bewährten Freunde, wie er in andern Fällen zu thun pflegte, ſeinen Plan überlegen können, zumal ihn hierzu auch die Rückſicht auf den ihm anvertrauten Licentius einigermaßen verpflichtete; indeſſen ſchwieg er (1), vielleicht aus ähnlichen Gründen, wie vormals in Thagaſte bei ſeinem Abgange nach Carthago. Sogar vor ſeiner Mutter verbarg er ſeinen Entſchluß, weil er wohl ihre Gegenvorſtellungen und Bitten vermeiden wollte. Aber Monnica blieb doch nicht ganz ohne die Kunde ſeines Vorhabens, und bot das Aeußerſte auf, um ihn entweder von der Reiſe zurückzuhalten oder mit ihm zu gehn. Beides war gegen ſeinen Willen, das Letztere vielleicht eben ſo ſehr in Rückſicht ſeiner Mutter als ſeiner ſelbſt. Denn er kannte ihre Anhänglichkeit an den heimathlichen Boden, wo die theure Stelle war, die ſie ſich an der Seite des hingeſchiedenen Gatten zur langen Ruhe auserſehen hatte; und ihm mußte der tägliche Anblick eines Kummers, den er nicht durch Nachgeben entfernen konnte, drückend ſein. Daher wollte er der Mutter ausreden, was ihr von ſeiner Reiſe kund geworden war. Aber Monnica vertraute ſeinen Worten nicht, ſie folgte ihm, als er eines Abends zum Meere hinausging, um ſich an Bord zu begeben und ſuchte ihn mit Gewalt zurückzuhalten, oder ihn zu bewegen, ſie mitzunehmen. — In der Nähe des Ortes Mappalia, wo zwei Baſiliken dem Andenken des Cyprian geweiht waren (2), die eine an dem Orte, wo er den Märtyrertod

(1) Contra Acad. lib. II, c. 2.

(2) Victoris de persecutione Vandalica lib. 1: sed etiam foris mu-

erduldet hatte, die zweite an der Stelle ſeines Grabes, lag das Schiff, nur auf günſtigen Wind harrend, zur Fahrt ſegelfertig. Auguſtinus hatte den Vorwand gebraucht, daß er nur einen Freund auf dem Schiffe beſuchen und bis zur Stunde der Abfahrt bei ihm bleiben wolle. Doch die Mutter wurde nicht beruhigt, ſie wollte nicht ohne ihn zur Stadt zurückkehren. Da bat er ſie endlich, nur die Eine Nacht in der Grabeskirche des Märtyrers zu bleiben und ihn zu erwarten. Nur mit Mühe ließ ſich die bekümmerte Frau hierzu bewegen und brachte die Nacht in der Kirche unter Thränen und Gebet zu. Aber die Gebete, ſo weit ſie von dem irdiſchen Schmerz der Mutter, welche die Trennung von dem geliebten Sohne nicht ertragen konnte, eingegeben wurden, ſollten nicht erhört werden: in der Nacht ward der Wind günſtig, die Segel wallten, die Küſte ſchwand. Am nächſten Morgen ſah Monnica ſich einſam am afrikaniſchen Ufer zurückgelaſſen, während die Wogen, das Schiff nach dem herrlichſten Lande des benachbarten Erdtheils hinübertragend, ſie immer weiter von ihrem Sohne trennten. Mit bitterem Schmerze klagte ſie über des Enteilenden Härte und Unwahrheit. Doch ſiegte auch jetzt die ſtille, aber größeſte Macht des Glaubens; ihre Klagen gingen zum Gebete über, aus ihren Thränen verklärte ſich die Erinnerung der göttlichen Verheißungen; und ſo kehrte ſie wieder heim, in Gottes Willen ergeben und mit gleicher Innigkeit wie früher ihre Bitten um das Heil des Sohnes zu Gott erhebend (1).

---

ros Carthaginis quas voluit Geisericus basilicas occupavit, et praecipue duas egregias et amplas S. Martyris Cypriani, unam, ubi sanguinem fudit, aliam, ubi ejus sepultum est corpus, qui locus Mappalia vocitatur.

(1) Confess. lib. V, c. 8.

Sechstes Capitel.

Auguſtinus in Rom, ſeine Hinwendung zur akademiſchen Philoſophie, ſein Leben in Mailand bis zu ſeinem Rücktritte unter die Katechumenen der Kirche.

Die Fahrt ward zwar glücklich zurückgelegt, aber in Rom, wo Auguſtinus bei einem manichäiſchen Gaſtfreunde aus der Klaſſe der Auditoren einkehrte, wurde er von einer ſchweren Krankheit befallen (1). Wohl iſt zu vermuthen, daß durch tiefes Seelenleiden ſeine Körperkraft untergraben war. Denn nicht allein, daß ſeine Sehnſucht nach der Wahrheit, in welche auch ſein geheimes Weh über mancherlei ſittliche Verirrungen hineintönte und welche längere Zeit, von Hoffnung gehalten, ihn ſelbſt gehalten hatte, jetzt mit allen Schmerzen der Täuſchung ohne einen anziehenden Lichtpunkt ihn erſchöpfte; namentlich auch die Härte, mit welcher er ſich gegen die rührende Bitte ſeiner Mutter verſchloſſen und die Tiefgebeugte hintergangen und verlaſſen hatte, mußte zu einem deſto tieferen Stachel in ſeinem Gemüthe werden, je tiefer im Grunde doch die Liebe in ihm war und je mächtiger die Naturſtimme des gemeinſamen Blutes zu erwachen pflegt, wenn ſie in der Ferne von der Heimath und von denen, welche die Heimath zunächſt zur Heimath machen, keine Erwiederung mehr vernehmen kann. Das Fieber ſtieg zu ſolcher Höhe, daß ſich ſchon die Nähe des Todes zeigte. Einſt als Knabe hatte Auguſtinus bei einer lebensgefährlichen Erkrankung mit innigem Glauben um die Taufe gebeten, jetzt konnte er dieſe Bitte nicht wiederholen; in die Stunden, die jetzt ſeine letzten zu ſein ſchienen, drang nichts von der frommen

(1) Conf. lib. V, c. 9.

Zuverſicht, wodurch er in noch kindlichem Geiſte den Tod überwunden hatte.

Indeſſen ſollte körperlich die Krankheit nur die Störung ſeiner Kräfte wieder ausgleichen, in geiſtiger Beziehung aber hatte ſie wohl die Bedeutung, den Gegenſatz gegen den Manichäismus, der zuerſt ſcharf in ihm ausgebildet werden mußte, bevor er aus der Lebensgemeinſchaft der Kirche genährt werden konnte, weiter zu führen; wenngleich er nicht bezeichnet, daß er in ſeiner Krankheit ein Vorgefühl deſſen empfunden habe, was der frühverblichne Jugendfreund in ſeinen letzten Tagen erfahren hatte. Denn alsbald nach ſeiner Geneſung fängt er, vormals ſo eifrig bemüht, der manichäiſchen Lehre Anhänger zu gewinnen, von derſelben abzumahnen an (1) und überläßt ſich einem troſtloſen Skepticismus. Woraus ſich vermuthen läßt, daß er während ſeines Ringens in der Todesgefahr der Irrlehre, welche ihm keinen innern Halt mehr gab, ſich noch weiter entfremdete. Doch verkehrte er nach ſeiner Geneſung noch mit den Manichäern, die in Rom in größerer Zahl lebten, mit Auditoren ſo wie mit Erwählten. Er war zunächſt daran gewieſen, ſich an ſie anzuſchließen und dieſes in manchen Fällen ſehr Willkommene hatten ſie als eine geheime Verbindung in Staat und Kirche, daß ſie deſto mehr an einander hielten, je mehr ſie ſich abſchloſſen und abgeſchloſſen wurden.

Aber auch ſeinen anhänglichſten Schüler konnte Auguſtinus in Rom wieder begrüßen. Alypius war ihm dahin vorausgegangen, um nach dem Willen ſeines Vaters die Rechte zu ſtudiren (2) und erneuerte mit aller Innigkeit, nun als gereifter Freund, den vertrauten Umgang mit ſeinem ehemaligen Lehrer, deſſen frühere Anweſenheit ihn in Rom vielleicht vor einer ähnlichen Leidenſchaft als ehemals in Carthago geſchützt hätte. Nämlich in Rom hing das Volk an den Gladiatorenkämpfen, wie in Carthago an den Wettkämpfen des Circus. Aber Alypius,

(1) Conf. lib. V, c. 10. (2) Conf. lib. VI, c. 8.

in der Gesinnung, die ihm Augustinus eingeflößt, verschmähte und verabscheute den Anblick dieser blutigen Spiele. Einmal jedoch begegneten ihm einige Commilitonen, die, von Tische kommend, sich ins Amphitheater begeben wollten. Sie luden ihn ein, mitzugehn; er wollte zwar nicht, aber es half nichts, in freundschaftlichem Uebermuthe zogen sie ihn mit sich fort. „Nun wohl, rief Alypius, wenn ihr auch meinen Leib dorthin zieht und dort festhaltet, könnt ihr auch meinen Geist und meine Augen auf die Schauspiele richten? Ich werde also als ein Abwesender anwesend sein und sowohl euch als den Spielen obsiegen.“ Aber die Freunde achteten nicht auf ihn, vielleicht wünschten sie jetzt auch noch zu erfahren, ob er Wort halten werde. Man kam zum Amphitheater und verschaffte sich, so gut es gehen wollte, Plätze; alles kochte von unnatürlicher Lust. Alypius saß mit geschloffenen Augen. Da erhob das Volk bei einer entscheidenden Wendung des Gefechtes ein ungeheures Geschrei. Alypius hätte gern gesehen, was vorgefallen sei und als wollte er nun auch dem Anblicke Trotz bieten, öffnete er die Augen. Als er aber den einen Gladiator von tödtlicher Wunde zu Boden gesunken sah, wurde er wie vom Zauber umgewandelt. Er konnte den Blick nicht mehr abwenden. Mit dem verrinnenden Leben des armen Opfers trank er den Durst grausamer Lust ein. Von Stunde an nahm er mit Leib und Seele an den Schauspielen des Amphitheaters Theil, that es darin den Freunden, die ihn fortgezogen hatten, nicht allein gleich, sondern sogar zuvor und zog wieder andere mit sich fort. Endlich jedoch — wir erfahren nicht, auf welche Einwirkungen — erwachte er auch aus dieser Leidenschaft, in welcher sich gleichwohl eine Verirrung eines männlichen und tapfern Charakters erkennen läßt.

Alypius studirte in Rom die Rechte nicht allein mit Talent, sondern auch mit Gesinnung. Er hatte noch aus Carthago eine Selbsterfahrung mitgenommen, die ihm zeigte, wie umsichtig der Richter sein Urtheil vorbereiten, auch dem entsprechendsten Augen-

ſchein nicht ohne Weiteres vertrauen müſſe. Als er noch in Carthago bei Auguſtinus hörte (1), ging er einmal um die Mittagsſtunde mit Schreibtafel und Griffel einſam auf dem Forum vor dem Tribunal auf und nieder, einen Vortrag überdenkend, den er in der Schule zu halten hatte. Da näherte ſich, von einem kleinen Knaben gefolgt, ein Jüngling, der auch unter den Studirenden war, ſchritt, ohne daß ihn Alypius bemerkte, auf die bleiernen Schranken zu, die über dem Quartier der Silberarbeiter emporragten und ſchlug mit einem Beil, das er heimlich bei ſich führte, einige Stücke von dem Blei herunter. Der Ton des Beils machte die anwohnenden Arbeiter aufmerkſam und ſie ſchickten Leute ab, um ohne Weiteres feſtnehmen zu laſſen, wer etwa bei der Einfaſſung der Tribunalsbühne angetroffen würde. Der Thäter hörte die Stimmen der Heraneilenden, ſogleich warf er das Beil von ſich und ging mit dem Knaben ſchnell von dannen. Beide wurden jetzt vom Alypius bemerkt. Neugierig, den Grund dieſes Eilens zu erfahren, trat er an die Schranken. Er entdeckte dort das Beil, hob es vom Boden auf und blieb verwundert ſtehen. In demſelben Augenblicke kamen die abgeſchickten Leute. Sie entdeckten Niemanden als den Alypius mit dem Werkzeuge, deſſen Schläge ihnen Verdacht gegeben hatte, in ſeiner Hand. Sogleich ergriffen ſie ihn und riſſen ihn als offenbar ertappten Dieb unter dem Zulauf der Bewohner des Forums mit ſich fort, um ihn vor den Richter zu bringen. Als ſie aber ſo forttobten, begegnete ihnen der Architekt, deſſen Inſpection die öffentlichen Bauten vorzüglich übergeben waren. Dieſer kannte den Alypius, daß er ein ſonſt unbeſcholtener Jüngling von edler Familie ſei, denn er hatte ihn oft bei einem Senatoren geſehn, den Alypius zu beſuchen pflegte. Er ergriff ihn bei der Hand, befreite ihn aus dem Volkshaufen und fragte, wodurch dieſe Gewaltthätigkeit veranlaßt ſei. Alypius erzählte es und ließ den Thäter, an

(1) Conf. lib. VI, c. 9.

deſſen Stelle er wahrſcheinlich feſtgenommen worden, nicht unerwähnt. Das Volk hatte inzwiſchen drohend und tumultuariſch umhergeſtanden; aber der Architekt forderte alle auf ihn zu begleiten. Man kam an das Haus des Jünglings, der den Diebſtahl verübt hatte. Der kleine Knabe ſtand vor der Thür. Alypius machte den Architekten aufmerkſam. Dieſer zeigte dem Kleinen das Beil, mit der Frage, wem es gehöre? „Uns," erwiederte der Knabe unbefangen, denn er war noch zu klein, um die Gefahr für ſeinen Herrn zu ahnen und auf weitere Fragen entdeckte er auch das Uebrige. So wurde Alypius befreit und der Schuldige zur Strafe gezogen.

Dieſer Vorfall gab ihm aber jene Lehre für ſein ſpäteres Studium und Wirken. Genau abwägende Umſicht vereinigte er mit unbeſtechlicher Unpartheilichkeit. Man bewunderte ſeine Unzugänglichkeit bei Geldanerbietungen, während er ſich darüber wunderte, daß man Geld höher achten könne als Gerechtigkeit. Nach beendigten Studien hatte er ſich nämlich nicht allein mit Advocaturgeſchäften abgegeben, ſondern war auch ſchon einige Male zum Beiſitzer an Gerichten erwählt worden (1) und in dieſer Eigenſchaft ſollte namentlich einmal ſein ſtrenger Sinn für Gerechtigkeit ſtark erprobt werden. Er aſſiſtirte zu Rom dem Comes largitionum Italicianarum (2), als derſelbe mit

(1) Ueber die damalige Stellung der Aſſeſſoren giebt der Commentar zu lib. I tit. XII l. 2 des Codex Theodoſianus eine treffliche Erörterung. Bei Verleihung der obrigkeitlichen Aemter, von denen die richterlichen Erkenntniſſe abhingen, wurde keineswegs immer auf gelehrte Rechtskunde geſehen. Deshalb geſchah es, daß ſich Richter bei judiciariſchen Verhandlungen aus den eigentlichen Juriſten einen Rechtsconſulenten wählten, deſſen Votum freilich nur ein berathendes war, aber auch als ſolches für den entſcheidenden Ausſpruch in manchen Fällen unumgänglich beſtimmend ſein mußte.

(2) In moderner Ausdrucksweiſe: dem Präſidenten der Finanzverwaltung von Italien. An der Spitze der damaligen Finanzverwaltung ſtanden der Comes sacrarum largitionum und der Comes rerum privatarum, der Miniſter des Staatsvermögens und der Miniſter des Fiscus. Erſterem waren die Comites largitionum in den einzelnen Diöceſen unterge-

einer Angelegenheit eines ſehr mächtigen Senators, den viele fürchteten, viele wegen empfangner Beneficien nicht zu verlaſſen wagten, zu thun bekam. Der Senator wollte ſich irgend etwas zugeſtanden wiſſen, was nach den Geſetzen unerlaubt, aber ſeiner Macht mißbräuchlich eingeräumt war. Doch Alypius, zum Erſtaunen Aller, verweigerte es. Der mächtige Mann, über dieſes unerwartete Hinderniß gereizt, ließ ſich gleichwohl, um ſeinen Zweck zu erreichen, zu Verſprechungen herab; aber er wurde zurückgewieſen. Nun ging er zu Drohungen über, aber der junge Thagaſtenſer verachtete ſie. Der Comes ſelbſt war gegen die Forderung des Senators, wagte aber nicht, ſie offen abzulehnen, ſondern entſchuldigte ſich mit dem Alypius: er könne es wegen ſeines Aſſeſſors nicht bewilligen. Und ſo viel war gewiß: wenn es zugeſtanden wäre, würde ſich Alypius augenblicklich entfernt haben. Ja ſo weit ging ſeine Uneigennützigkeit, daß er ſogar einen erlaubten Gewinn, den er doch gern für eine Lieblingsneigung verwandt hätte, deshalb ausſchlug, weil er die Nichtannahme für geziemender hielt. Er wollte ſich für ſeine Zuziehung zu gerichtlichen Erkenntniſſen nicht bezahlen laſſen. Schwankend wurde er wohl, denn nach ſeinem wiſſenſchaftlichen Eifer hätte er ſich gerne Bücher für das Geld angeſchafft; aber doch ſchien es ihm würdiger, in einer richterlichen Stellung auch den Schein der Geldrückſicht zu vermeiden (1).

---

ordnet. Notitia dignitatum codicis Theodosiani; Walter, Geſchichte des Röm. Rechts, S. 366 u. 406.

(2) Conf. lib. V, c. 10: hoc solo autem paene jam illectus erat studio literario, ut pretiis praetorianis codices sibi conficiendos curaret; sed consulta justitia deliberationem in melius vertit, utiliorem judicans aequitatem, qua prohibebatur, quam potestatem, qua sinebatur. Den anſcheinenden Widerſpruch zu dieſer Stelle in Conf. lib. VIII, c. 9: mecum erat Alypius, otiosus ab opere juris peritorum post adsessionem tertiam exspectans, quibus iterum consilia venderet löſe ich mir durch die Annahme auf, daß Alypius zwar im Uebrigen als Rechtsanwalt Bezahlung annahm, nicht aber, wenn er als Conſulent zu gerichtlichen Entſcheidungen zugezogen ward. In dieſem Falle konnte es ehrenhafter er-

Obwohl er vom Augustinus nicht mehr als Zuhörer in die klassische Litteratur eingeführt ward, nahm er doch an den Studien seines früheren Lehrers den lebendigsten Antheil. Denn er hatte sich auch der Jurisprudenz mehr nach dem Willen seines Vaters, der ihm diese Laufbahn voll glänzender Aussichten bestimmte, als aus eigner Neigung zugewandt. Hätte er selbst für sich wählen können, so würde er den Studien allgemeiner Geistesbildung, für welche Augustinus ihn begeistert hatte und auch jetzt als Alles theilender Freund zu begeistern fortfuhr, wohl nicht entsagt haben.

Augustinus aber, nachdem er von seiner Krankheit wieder genesen, suchte die Erwartungen, auf welche er nach Rom gereist war, angelegentlichst zu verwirklichen (1). Er war mit einigen Studirenden bekannt geworden und diese hatten wieder ihren Freunden von ihm erzählt, so daß sich ein Auditorium zusammenfand, vor dem er, zunächst in seiner Wohnung, seine Vorlesungen beginnen konnte (2). Doch seine Erwartungen wurden, nun er selbst an Ort und Stelle über die Verhältnisse des Lehrstandes in Rom Erkundigungen einzog, gar sehr herabgestimmt. Allerdings, es sei wahr, erwiederte man ihm: solche Einbrüche in die Hörsäle würden in Rom von den jungen Leuten nicht unternommen, aber oft geschehe es plötzlich, daß sich viele verbündeten, um kein Honorar zu bezahlen und zu einem anderen Lehrer übergingen. Dies war eine schlimme Nachricht, gegen welche sich viel von den Unbilden der carthagischen Jugend abrechnen ließ. Solche Wortbrüchigkeit und schnöde Zurück-

---

scheinen, auf Remuneration zu verzichten, zumal dieselbe vielleicht minder als aus öffentlicher Kasse aus der Privatkasse des zuziehenden Richters gegeben wurde. Cod. Theod. lib. I tit. XII l. 2.

(1) Conf. lib. V, c. 1.

(2) Stolberg erwähnt in seiner Kirchengeschichte, daß an der Stätte, wo Augustinus in Rom gelehrt habe, eine Kirche erbaut sei. Ich vermuthe, daß auf die im Marsfelde zur Tiber rechtshin gelegene Kirche S. Agostino hingedeutet werde. Zu vergl. Bunsen's u. Platner's u. A. Beschreibung der Stadt Rom, Bd. 3, Abth. 3, S. 311 u. ff.

nahme der Anmeldungen war wohl kaum minder verletzend als das ungebührliche Benehmen roher Hospitanten und außerdem ſehr mißlich für einen jungen Mann, der kein erhebliches Vermögen beſaß, ſondern ſich vorzüglich durch die Honorare ſeiner Vorleſungen zu erhalten dachte. Indeſſen wie ſehr auch Auguſtinus durch die Nachricht empört oder beunruhigt werden mochte, der Schritt der Reiſe ließ ſich nun zunächſt nicht rückgängig machen.

Bei einem Geiſte, der ſo ganz Energie war, konnte eine gleichgültige Stellung zu einer ehemals mit ganzem Vertrauen umfaßten, jetzt nicht mehr bewährten Lehre nicht lange fortdauern. Die Krankheit des Auguſtinus beſchleunigte vielleicht nur ſeine offene Oppoſition zum Manichäismus, welche auch ohnedieß ſich herausgebildet haben würde. Seine ſkeptiſche Dialektik, ſeit ſo geraumer Zeit ſchon geweckt, aber immer noch hingehalten, mußte nun, da er ſich in jenen Verheißungen des Wiſſens getäuſcht und von dem Beſitz der Wahrheit noch fern ſah, ſowohl zu einer entſchieden gegneriſchen Richtung gegen die Gemeinſchaft werden, bei welcher er die Wahrheit gewähnt hatte, als auch ſeinem verdüſterten Gemüthe den Gedanken mittheilen, daß wohl überhaupt nicht dem Menſchen das gewiſſe Bewußtſein der Wahrheit vergönnt ſei. In dieſer Stimmung machte eine Philoſophie, zu welcher auch Cicero's Beredſamkeit einlud, einen überwältigenden Eindruck auf ihn.

Als der Dogmatismus der griechiſchen Philoſophie in den Stoikern ſeine Culmination erreichte, als von dieſen — eben ſo wie von den Manichäern das Wiſſen gegen den kirchlichen Glauben — geltend gemacht wurde, daß es ſchmählich ſei, Meinungen anſtatt gewiſſer Begriffe zu hegen und weitläuftige Syſteme als Götterſprache (1) der Wahrheit vorgetragen waren;

---

(1) Diogenes Laertius ſagt vom Chryſippus: *οὕτω δ' ἐπίδοξος ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ἐγένετο, ὥστε δοκεῖν τοὺς πλείους, ὅτι εἰ παρὰ θεοῖς ἦν ἡ διαλεκτική, οὐκ ἂν ἦν ἄλλη ἢ ἡ Χρυσίππειος.*

ſtellte ſich das verachtete menſchliche Bewußtſein, daß hienieden nicht alle Räthſel des Denkens durchdrungen werden könnten, ſondern noch ein Ort des Vermuthens bleibe, gleichfalls zum Extrem ausgebildet, in der neuern Akademie unter deren Repräſentanten Arkeſilaus und Karneades entgegen (1). Die neuere Akademie war gleichſam die Ironie des Stoicismus. Arkeſilaus gab dem Stifter der Stoa darin Recht, daß es das Kläglichſte ſei, wenn Jemand ein Weiſer ſein wolle und etwas Falſches behaupte, aber, — ſetzte er hinzu, — es gebe nichts Erkennbares. Um dieſes nachzuweiſen, ging er mit dem Zeno von derſelben Definition des Erkennbaren aus. Das Erkennbare oder die Katalepſis hatte Zeno dahin beſtimmt: es ſei immer ein Eindruck eines Objectes nach ſolchen Merkmalen, daß keine Beziehung auf Nichtobjecte geſchehen könne (2). Hiergegen ſuchte Arkeſilaus im Einzelnen zu zeigen, daß kein Eindruck in dem Maaße beſtimmt ſei, um nicht einer ungehörigen Anwendung Raum zu geben, was im Allgemeinen ſchon aus der durchgreifenden ſtoiſchen Unterſcheidung unter Wiſſenden und Dafürhaltenden erhelle. Denn durch dieſe Scheidung werde der vorgebliche klare Eindruck, weil entweder dem Wiſſen, oder dem Dafürhalten angehörig, zur Abſtraction gemacht und das Kriterium der Wahrheit aufgehoben (3). Beſtimmter auf das Subject wurde die durchgehende Unerkennbarkeit vom Karneades zurückgeführt. In dem beweglichen, leidentlichen Spiegel des Gefühls, deſſen unzuverläſſige Botſchaft vielfach erprobt werde,

---

(1) Cicero ſagt vom akademiſchen Standpunkte Acad. lib. II, 36 zu dem Stoiker: tu, cum me incognito assentiri vetes idque turpissimum esse dicas et plenissimum temeritatis, tantum tibi adroges, ut exponas disciplinam sapientiae, naturam rerum omnium evolvas, mores fingas, fines bonorum malorumque constituas, officia describas, quam vitam ingrediar definias atque etiam disputandi et intelligendi judicium dicas te et artificium traditurum; perficies, ut ego ista innumerabilia complectens nusquam labar? nihil opiner?

(2) Cic. Acad. lib. II, 24.

(3) Sext. Empiric. adversus Logicos lib. VII, 152 et seqq.

geſchehe die Conception des Seienden, daher ermangele ſowohl jeder Eindruck als auch die von demſelben ausgehende Erörterung der Gewißheit (1). In der ſkeptiſchen Kritik des Einzelnen ging Karneades auf dem Wege des Arkeſilaus weiter.

Nicht nur wurden von den neueren Akademikern die Lehren der Phyſik und Ethik mit ausführlicher Darlegung der Widerſprüche unter den einzelnen Philoſophen in Zweifel geſtellt (2), ſondern auch die unzweideutigſten Erfahrungen des gewöhnlichen Bewußtſeins und die Fundamentalſätze der Logik oder Dialektik. Sogar von dem vertrauten Freunde, den man vor ſich ſah, von der heimiſchen Gegend, deren Bilder man um ſich ſchaute, wurde es nicht zugeſtanden, daß ſie der Seele einen untrüglichen Eindruck mitgetheilt hätten. Denn es konnten doch Beiſpiele auffallender Verwechſelungen namhaft gemacht werden, woraus folgte, daß die Aehnlichkeit keine ſicheren Merkmale des Erkennbaren gewähre (3). Ueberhaupt wurde jede Selbſtgewißheit verneint und zu dem Ende z. B. das Träumen benutzt, in welchem dieſe oder jene Zuſtände durchaus als Wirklichkeit eingebildet würden. Auf die Entgegnung, daß man doch im Wachen Traum und Wirklichkeit ſehr wohl unterſcheide, ward erwiedert: es komme nur darauf an, ob irgend einmal in der Seele ein eingebildeter Zuſtand die Merkmale des Wirklichen annehmen könne. Könne dieſes geſchehn, ſo ſei auch keine Gewährsleiſtung, daß die Selbſtgewißheit, die man als wache und wirkliche zu haben verſichre, nicht wie ein Traum zerrinnen werde (4). Daß endlich nicht einmal die Logik Begriffe des Erkennbaren umfaſſe, glaubten die Akademiker etwa durch folgende Beiſpiele nachzuweiſen: ſie vermöge nicht über die Begriffe des Vielen und Wenigen Rechenſchaft zu geben; — nach dem Fundamentalſatze der Dialektik ſei Alles, was ausgeſprochen werde, entweder wahr

(1) Sext. Empiric. advers. Logicos, lib. VII, 159 et seqq.
(2) Cic. Acad. lib. II, 37 et seqq. 42 et seqq.
(3) Cic. Acad. lib. II, 26. (4) Cic. Acad. lib. II, 27.

oder falſch. Aber wie? Wenn Jemand ſage, daß er lüge und daran recht ſage, ſo ſei ja die Lüge Wahrheit; — welche logiſche Schlußformel ſcheine einfacher und unumwundner bejaht werden zu müſſen, als die in dieſer Formel ausgedrückte: wenn es hell iſt, ſo iſt es hell, es iſt aber hell, folglich iſt es hell; und dennoch, was möchte man aus der ganz gleichgebildeten Formel machen: wenn du lügſt, ſo lügſt du, du lügſt aber, folglich lügſt du; — nach den Dialektikern ſei Alles, was der Disjunction — entweder oder — unterliege, nicht allein wahr, ſondern auch nothwendig. Ueber dieſes Axiom wie über die ganze Dialektik würden die Epikuräer lachen und etwa den Satz bilden: dieſer oder jener müſſe morgen entweder am Leben oder geſtorben ſein, für welches, ſowohl in Hinſicht des Einen als des Andern, die Natur der Dinge keine Nothwendigkeit enthalte (1). Konnte aber auch nur Ein Satz einer Disciplin ungewiß gemacht werden, ſo wurde wegen deſſelbigen Charakters der Disciplin dieſer überhaupt von den Akademikern die Zuverläſſigkeit abgeſprochen (2).

Sie entnahmen demnach das Reſultat, daß es dem Menſchen, das Wahre zu wiſſen, nicht vergönnt, ſondern daſſelbe nach den Worten des Demokrit in der Tiefe verſenkt ſei (3). Weil aber, wie die Stoiker ſagten, dem Weiſen Nichts mehr widerſtreite, als Unbegriffenes für Begriffenes zu nehmen, ſo bleibe nur für ihn übrig, ſich der entſchiedenen Zuſtimmung ganz zu enthalten. Die Stoiker wurden daher durch die akademiſche Philoſophie als die ärgſten Thoren dargeſtellt. Um aber den Vorwurf abzulehnen, daß durch ihre Lehre jede praktiſche Thätigkeit gehemmt, die Entwickelung der Familie und des Staates zerſtört werde, weil kein Handeln ohne Zuſtimmung geſchehen

(1) Cic. Acad. lib. II, 29 u. 30.

(2) Cic. Acad. lib. II, 30: aut quidquid igitur eodem modo concluditur probabitis, aut ars ista nulla est.

(3) Cic. Acad. lib. I, 13.

könne, machten die Akademiker es geltend, daß der Weiſe, wenngleich keine ſubjective Wahrheit, doch ſubjective Wahrſcheinlichkeiten (1) anerkennen und dieſen gemäß ſein Handeln beſtimmen dürfe.

Mit dieſer Philoſophie konnte Auguſtinus ſchon in früherer Zeit nicht unbekannt geweſen ſein (2), daß ſie aber jetzt einen ſolchen Eindruck auf ihn machte, war in ſeinem Gemüthszuſtande begründet. Mochte er auch, da er nicht aus Partheiintereſſe die äußerſten Conſequenzen des Princips zu vertheidigen hatte, ihre Skepſis über die klarſten Erfahrungen des alltäglichen Lebens und die klarſten Ausſprüche des gewöhnlichen Bewußtſeins auf ſich beruhen laſſen (3), ſo wurde er wenigſtens über die Angelegenheiten des höheren Lebens dem Gedanken preisgegeben, daß dem Menſchen das Geſchenk der Wahrheit nicht beſchieden ſei, ſondern ſie lade ihn wohl ein und richte all ſein Sehnen zu ſich hin, aber gönne ihm nie ihre himmliſche Geſtalt ohne Furcht vor ihrem dämoniſchen Doppelgänger, dem Wahn, zu umfangen. „O ihr großen Männer, ihr Akademiker! Nichts Gewiſſes, was das Leben beſtimme, kann aufgefaßt werden!" ſo rief er wohl öfter und mit Bitterkeit aus (4). Denn zwar ſuchten auch die akademiſchen Philoſophen ihre Lehre als ein hohes Gut der Seele darzuſtellen: ſie befreie von Unduldſamkeit und Fanatismus, erhalte ungetrübt den milden Blick unbefangener Prüfung, verleihe die rechte Achtung vor allen ernſten Forſchern, auf wie verſchiedenen Wegen ſie auch zur Wahrheit emporgeſtrebt hätten und die rechte Genügſamkeit, welche auch

---

(1) Probabilia oder verisimilia, vom Arkeſilaus εὔλογα, vom Karneades πιθανά genannt. Sext Empiric. adv. Logicos lib. VII, 158 et seqq.

(2) Es folgt dieſes aus der Bekanntſchaft des Auguſtinus mit Cicero's Schriften.

(3) Conf. lib. VI, c. 4: neque tam insanus eram, ut ne hoc quidem (quod septem et tria decem essent) putarem posse comprehendi.

(4) Conf. lib. VI, c. 11.

ohne Erreichung des Ziels durch treues Nachtrachten, unabläſſiges Forſchen, ſtete Anſpannung der edelſten Kräfte ſich belohnt fühle (1); aber für Auguſtinus waren dieſe Gründe nicht befriedigend. Die Wahrheit war die Himmelsluft, nach welcher ein Geiſt aufathmete, wie der Athemzug nach der phyſiſchen Luft. Woher hätte er Freudigkeit zum Forſchen gewinnen ſollen, wenn er zum Voraus auf die Ausſicht des Erfolges Verzicht geleiſtet? Eine unendliche Annäherung war ſo viel als gar keine Annäherung. Der Gedanke, das treue Suchen nach Erkenntniß werde nicht umſonſt ſein, mußte befruchtend über ihn kommen, um ihn zu der Arbeit des Denkens ſtark zu machen (2). Jetzt fühlte er ſich gebeugt und verödet. Aber aus dem fluthenden Chaos, in welches ſein Inneres durch die akademiſche Philoſophie verſetzt worden, tauchten doch immer noch wieder im Verhältniß zur Kirche einige manichäiſche Lehren: der Dualismus und der Doketismus, die manichäiſchen Lehren von Gott im Gegenſatz zur vermeintlich katholiſchen, das Weſen Gottes vermenſchlichenden und von der heiligen Schrift als Wahrſcheinlichkeiten auf, obgleich die Dialektik ſo viel an ihnen gerüttelt hatte (3).

Als jedoch ſo ſein inneres und äußeres Leben ſchwankte, trat auch der Wendepunkt ein, der zunächſt ſeine äußeren Verhältniſſe befeſtigte, aber auch den Uebergang zu einem geiſtigen Frieden, der ihm nimmer entriſſen würde, herbeiführen ſollte; gleichwie in der Natur, wenn der Winter ausgebildet iſt, auch der Frühling zu quellen anhebt. Eine Revolution ſeiner innerſten Kräfte mußte vorausgehn, um dem höheren Leben den Boden in ihm zu bereiten.

(1) Cic. Acad. lib. II, 34 u. 41.

(2) Contra Acad. lib. II, c. 9: tune (Alypi) ergo nescis, nihil me certum adhuc habere, quod sentiam, sed ab eo quaerendo Academicorum argumentis atque disputationibus impediri? — Nisi ergo prius tam mihi persuasero, verum posse inveniri, quam illi sibi persuaserunt non posse, non audebo quaerere nec habeo aliquid, quod defendam.

(3) Conf. lib. V, c. 10.

Nachdem Auguſtinus wohl etwas länger als ein halbes Jahr in Rom zugebracht hatte (1), wurde von Mailand aus der Präfekt von Rom (2) erſucht, einen Lehrer der Rhetorik dorthin zu berufen (3). Es hatte dieſe Stellung, weil ſie wenigſtens ein namhaftes Honorar zuſicherte, den Charakter einer feſten und öffentlichen, wenn nicht vielleicht noch ſtehende Einkünfte mit ihr verbunden waren. Auch koſtenfreie Reiſe war dem zuziehenden Lehrer zugeſtanden. Für Auguſtinus mußte die Stelle, da ſie ihm eine beſſere Subſiſtenz verſprach, ſehr wünſchenswerth ſein. Er bewarb ſich alſo darum unter der wirkſamen Empfehlung einiger manichäiſchen Gönner. Aber gewiß auch durch ſich ſelbſt, durch die Ausführung ſeiner Probereden, wurde er empfohlen. Denn römiſcher Präfekt war damals ein Mann, der, ſelbſt als einer der erſten Redner ſeiner Zeit glänzend, die hohen Geiſtesgaben und die ſeltene Ausbildung des

---

(1) Es ergiebt ſich theils überhaupt aus der Erzählung des Auguſtinus von ſeinem Aufenthalte in Rom, daß dieſer nur ein kurzer geweſen ſei, theils erhellt es aus beſtimmten Zeitdatis. Neunundzwanzig Jahre war Auguſtinus alt, als er mit dem Fauſtus in Carthago zuſammenkam (Conf. lib. V, c. 3) und ſchon in ſeinem dreißigſten Jahre befand er ſich in Mailand mitten in ſeinen geiſtigen Kämpfen (Conf. lib. VI, c. 11). Man wird demnach zu folgender Berechnung veranlaßt: daß Auguſtinus gegen Ende des Jahres 382 mit dem Fauſtus zuſammengetroffen ſei, im Frühlinge des folgenden Jahres die Reiſe nach Rom unternommen und ein Jahr ſpäter, im Frühlinge des Jahres 384, die Lehrerſtelle in Mailand angetreten habe. Daß er aber doch länger als ein halbes Jahr in Rom zugebracht haben müſſe, bevor er ſich um die Stelle in Mailand bewarb, ſcheint aus dem, was wir über ſein Leben in Rom wiſſen, zu folgen. Zu dieſer Berechnung ſtimmt es, daß Symmachus während des Jahres 384 Präfekt von Rom war. Notitia dignitatum codicis Theodosiani.

(2) Nach modernem Ausdruck der Civilgouverneur von Rom. Das römiſche Reich damaliger Zeit zerfiel in mehrere große Abtheilungen, denen Civilſtatthalter, die Praefecti Praetorio, vorgeſetzt waren. Die Reſidenzen Rom und Conſtantinopel ſtanden aber unter eignen Gouverneuren, Praefecti urbis Rom. et Constantinop., welche mit jenen höchſten Staatsbeamten gleichen Rang hatten. Notit. dignitatum cod. Theod.

(3) Conf. lib. V, c. 13.

jungen Afrikaners zu beurtheilen vermochte, der edle Symmachus, der in einer Zeit, in welcher die neue Aera ſo überwältigend die antike römiſche Entwickelung auflöſte, noch ein Beiſpiel inniger Hingebung an die Religion und die Sitten der alten Vorfahren darbietet. Symmachus ertheilte an Auguſtinus die Vocation, indem er ſich freuen mochte, daß er grade einen Afrikaner zu der Stelle befördern dürfte. Denn er hatte im Jahre 373 das Proconſulat von Afrika verwaltet und wie ſein Andenken dort in Ehren geblieben war, hatte auch ihn die Anhänglichkeit an ſeine ehemalige Provinz nicht verlaſſen (1). Etwa im beginnenden Frühling des Jahres 384 reiſte Auguſtinus nach Mailand, begleitet von dem Alypius, der ſich von dem Freunde, mit welchem ihn in Rom das innigſte Band vereinigt und gleichfalls vom Manichäismus hinweg in die Skepſis der Akademiker gezogen hatte, nicht mehr trennen, ſondern an ſeiner Seite ſeine Laufbahn als Rechtsgelehrter fortſetzen wollte (2).

Das altehrwürdige, mächtige und herrliche Mediolanum (3), die zweite Hauptſtadt Italiens und öftere Reſidenz der Kaiſer,

---

(1) Symmachi Epistt. ed. Pareus, lib. II, ep. 63 (ad Flavianum): Cresconio, amico meo, amorem tuum multa conciliant. Primo, quod sacras literas, quibus Consulatus mei designatio tenetur, exhibuit; dehinc, quod eum patria Africa non minus tibi quam mihi cara commendat.

(2) Conf. lib. VI, c. 10 u. die Bücher contra Academicos.

(3) Von welchem Auſonius ſang:

Et Mediolani mira omnia, copia rerum,
Innumerae cultaeque domus, facunda virorum
Ingenia et mores laeti. Tum duplice muro
Amplificata loci species populique voluptas
Circus et inclusi moles cuneati theatri,
Templa Palatinaeque arces opulensque Moneta,
Et regio Herculei celebris sub honore lavacri,
Cunctaque marmoreis ornata peristyla signis,
Moenia in valli formam circumdata labro.
Omnia quae magnis operum velut aemula formis
Excellunt, nec juncta premit vicinia Romae.

wo ſich auch zu der Zeit, als Auguſtinus dahin kam, das Hoflager des jüngeren Valentinian's befand (1), hatte ſeine edelſte Zierde an dem großen und herrlichen Manne, der damals den erzbiſchöflichen Stuhl bekleidete.

Ambroſius ward gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts von frommen Eltern aus hohem Stande geboren (2). Sein Vater verwaltete damals die galliſche Präfektur (3), deren Reſidenz Trier war (4). Durch eine merkwürdige Begebenheit ſchien bereits im zarteſten Alter die große Beſtimmung des Kindes, die zukünftige Macht ſeiner Rede angedeutet zu werden. Als das Knäblein einmal in ſeiner Wiege ins Freie in der Nähe des Prätoriums getragen war und auch der Präfekt mit ſeiner Gemahlin dort luſtwandelte, kamen plötzlich Bienen herangeſchwärmt, umſummten das Kind, das mit geöffnetem Munde ſchlafend dalag und flogen in ſeinen Mund hinein und wieder heraus. Der Vater, erſchrocken über die Gefahr, welche ſein Söhnlein bedrohte, konnte nur der Wärterin zurufen, ſich ſtill zu verhalten und nicht zu ſcheuchen; mit ängſtlicher Spannung erwartete er den Ausgang des ſeltſamen Ereigniſſes. Und ſiehe, nachdem das Weben um das ruhig fortſchlummernde Kind noch eine Zeitlang gedauert hatte, hob ſich der Schwarm wieder in die Lüfte und war bald den Nachblickenden entſchwunden. „Wahrlich, ſprach da der Vater, bleibt dieſes Kindlein am Leben, ſo wird aus ihm etwas Großes werden.“ Seine Erziehung empfing Ambroſius nach dem frühen Tode ſeines Vaters unter der Beaufſichtigung ſeiner frommen Mutter,

(1) Possidii vita S. Augustini u. Topographia Codicis Theodosiani.

(2) Neben dem Andenken an die Ahnen, welche Präfekturen und Conſulate bekleidet hatten, bewahrte die fromme Familie auch die Erinnerung an eine Märtyrerin aus ihrem Geſchlechte, an die heilige Soteris. Ambrosii de virginibus lib. III u. ad virginem exhortatio (Opp. ed. Basil. tom. I, p. 88 u. 114).

(3) S. Ambrosii vita a Paulino presbytero ad beatum Augustinum conscripta. Aus dieſer Schrift eines Schülers und Vertrauten des Ambroſius iſt die folgende Darſtellung größtentheils entnommen.

(4) Topographia codicis Theodosiani.

die mit ihren drei Kindern in Rom lebte (1). Gemäß den großen Aussichten, welche ihm durch die Stellung seiner Familie eröffnet waren, wurde er zu einer glänzenden weltlichen Laufbahn bestimmt und erhielt zu dem Ende die erforderliche rhetorische und juristische Ausbildung. Aber durch den Jüngling ging schon eine Ahnung seines zukünftigen, nicht weltlichen sondern geistlichen Berufes. Eines Tages, als er sich in der Gesellschaft seiner Mutter befand und auch seine Schwester und eine Freundin derselben, die sich beide schon dem Leben reiner Jungfräulichkeit geweiht hatten, anwesend waren, sah er, daß einem Priester, der die fromme Familie besuchte, von den beiden Mädchen die Hand geküßt wurde. Scherzend hielt er da auch seine Hand hin, mit den Worten: sie müßten ihm dasselbe erzeigen, weil er einst ein Bischof sein werde. Mit Unwillen wiesen jene ihn zurück, der in jugendlichem Uebermuthe nicht bedenke, was er rede; aber in späterer Zeit nahm er einmal Gelegenheit, freundlich daran zu erinnern, daß in seinem damaligen Muthwillen eine tiefere Bedeutung verborgen gewesen sei.

Als er seine Studien beendigt hatte, wurde er Rechtsconsulent bei dem Auditorium des Probus, damaligen Präfekten von Italien (2) und zeichnete sich durch seine gewandten und beredten Vorträge so sehr aus, daß der Präfekt ihn zu seinem Consiliarius ernannte. In der mailändischen Kirche erregte um diese Zeit eine weitgehende Spaltung nicht geringe Besorgnisse. Den Anhängern des nicänischen Symbolums stand dort eine starke Parthei gegenüber, deren Haupte, dem Aurentius, es sogar ge-

(1) Ambrosius war das jüngste Kind, das älteste seine fromme Schwester Marcellina, das mittlere sein Bruder Satyrus, der auch im weltlichen Stande das Beispiel eines heiligen Lebens entwickelte. Die drei Geschwister hingen mit der größten Innigkeit an einander. Zu vergl. S. Ambrosii oratio funebris de excessu fratris sui (Opp. tom. III, p. 13 et seqq.).

(2) Ueber dessen Hoheit und Macht sich Ausonius in seiner sechszehnten Epistel verbreitet.

lungen war, den katholiſchen Biſchof Dionyſius ins Exil zu bringen und ſich in der biſchöflichen Würde zu behaupten. Auch wohl in Rückſicht dieſer Verhältniſſe übertrug der Präfekt Probus dem Ambroſius, deſſen Tüchtigkeit er kannte, nachdem er ihm die Inſignien eines Conſularen (1) verſchafft hatte, die Verwaltung der Provinzen Ligurien und Aemilien, zum Theil die heutige Lombardei, Piemont, Parma und Modena. Denn als er ihm bei der Abreiſe ſeine Inſtructionen ertheilte, fügte er die bedeutungsvollen Worte hinzu: „gehe hin und handle nicht als Richter ſondern als Biſchof.“ Aurentius ſtarb im Jahre 374. Die beiden Partheien nahmen nun bei der bevorſtehenden Biſchofswahl eine ſo drohende Stellung gegen einander, daß blutige Unruhen zu beſorgen waren. Ambroſius hielt es deshalb für nothwendig, ſich ſelbſt in die Kirche zu begeben und das Volk, von welchem tumultuariſch ein Theil die Ordination eines arianiſchen, ein anderer Theil die Ordination eines katholiſchen Biſchofs forderte, zur Eintracht zu ermahnen. Da hörte man plötzlich — der Conſular hatte ſeine Anrede noch nicht beendigt — die Stimme eines Kindes: „Ambroſius ſei Biſchof!“ und mit augenblicklicher Einmüthigkeit, wie durch einen höheren Willen gerührt, forderte die eben noch ſo zerſpaltne Menge ihn und Niemanden als ihn zu ihrem Oberhirten.

Ambroſius erſchrack; er befand ſich damals noch in der Klaſſe der Katechumenen und war überhaupt von einer zu hohen Idee des Epiſkopats erfüllt, als daß er ſich nicht aus innigem Gefühle der Uebernahme deſſelben geweigert haben ſollte. Daher wandte er Alles an, um in dem Volke die Ueberzeugung zu erwecken, daß er zu einem ſo hohen Amte nicht die erforderlichen Eigenſchaften beſitze und als er auf dieſem Wege nichts ausrichtete, ſuchte er ſich durch die Flucht zu entziehn. Aber

(1) Die Würde eines Conſularis war eine Titularwürde, welche auszeichnend den Verweſern einzelner Provinzen beigelegt wurde. Walter, Geſch. des röm. Rechts, S. 383.

Auch dieſes war umſonſt. Er wurde ausgeforſcht, nach Mai- und zurückgebracht und nun von dem Volke nicht aus den Augen gelaſſen. Nun wurde an den Kaiſer Valentinian den Erſten über die geſchehene Wahl berichtet und deren Beſtätigung nachgeſucht. Der Kaiſer ward hocherfreut, als er hörte, daß ein Richter zum Biſchofe begehrt würde und auch Probus freute ſich über dieſe Beſtätigung ſeines Abſchiedswortes. Ambroſius aber erreichte es wirklich noch einmal, ſich der ihn umgebenden Menge zu entziehn und hielt ſich eine Zeitlang in der Villa eines angeſehenen Mannes Namens Leontius verborgen. Als doch die kaiſerliche Beſtätigung eingetroffen und dem Vikar (1), die Angelegenheit jetzt zu erledigen, geboten war, als dieſer deshalb die Auslieferung des Geflüchteten in den dringendſten Vorſtellungen gefordert und Leontius ſelbſt ſich verpflichtet gefühlt hatte, ſein Schweigen zu brechen, widerſtand er nicht länger, da ſich der Wille Gottes ſo deutlich kund zu geben ſchien. Nachdem er darauf von einem nicäniſch geſinnten Biſchofe — wie er gefordert — die Taufe empfangen und die verſchiedenen klerikaliſchen Grade ſchnell durchlaufen hatte, erhielt er am achten Tage die biſchöfliche Ordination.

Hinfort ſtellte er in jener Zeit das Muſter eines echten Biſchofs dar, eines Wächters in der Kirche, eines Lehrers von Völkern, eines Rathgebers und Ermahners von Königen und Fürſten. Unerſchütterlich, keiner Lebensgefahr achtend, kämpfte er für die katholiſche Kirche gegen den Arianismus, der beſonders nach dem im Jahre 383 erfolgten Tode Gratian's an der Juſtina, der Mutter des jüngern Valentinian, eine mächtige Beſchützerin erhielt und dem Einfluſſe ſeines Wortes und ſeiner Perſönlichkeit war es am Meiſten zuzuſchreiben, daß die Arianer in den Gegenden des obern Italiens ſich damals nicht weiter

(1) Die Vikarien waren die nächſten Stellvertreter der Präfekten in den einzelnen Diöceſen. Jede Präfektur zerfiel in Diöceſen, dieſe zerfielen wieder in Provinzen. Walter, Geſch. des röm. Rechts, S. 382 u. ff.

zu verbreiten und dauernder feſtzuſetzen vermochten. Ueberhaupt [redacted] blendete ihn niemals der Glanz der irdiſchen Majeſtät und ver[redacted] ſchloß ſeine Stimme, wenn es Rechte der Kirche zu vertheidigen [redacted] galt, oder wenn er in der Eigenſchaft des vom Herrn ihm an[redacted] vertrauten Hirtenamtes zu dem Gewiſſen der weltlichen Herrſcher [redacted] zu reden hatte (1). Bei aller Ehrerbietung des Unterthans, die [redacted] ſich auch dann in ſeinen Worten nicht verleugnete, auch bei ſei[redacted] nem zartgefühlten Schmerze, daß er denen wehe thun oder Un[redacted] willen erregen würde, welche ihm viel Güte erzeigt hätten, wa[redacted] er alsdann doch der Biſchof, der keine höhere Angelegenhei[redacted] kennt, als für das Reich Gottes zu arbeiten und vor allen [redacted] Dingen ſeiner Rechenſchaft vor dem himmliſchen Herrſcher ein[redacted] gedenk iſt. Wie aber ſeine angeſtammten irdiſchen Herren Nie[redacted] manden hatten, der freimüthiger zu ihnen ſprach, ſo auch Nie[redacted] manden, der mit treuerem Eifer, ſo weit es ihm möglich, ihr[redacted] Aufträge ausgerichtet hätte. Deshalb wurden ſeiner Weisheit [redacted] auch politiſch-wichtige Legationen übertragen (2).

Als Hirte der zunächſt ihm übergebenen Gemeinden hatte er [redacted] noch in beſonderem Sinne das apoſtoliſche Gebot an den Biſchof [redacted] der urchriſtlichen Zeit vor Augen: mit Ermahnen und Lehren [redacted] anzuhalten. Er war ein rechter Schriftgelehrter, zum Himmel[redacted] reiche gelehrt, aus ſeinem Schatze hervornehmend Altes und Neues. Bewundernswerth war namentlich auch die aufopfernde Liebe, mit welcher er ſich denen widmete, die getauft werden ſollten. Das Wort der Belehrung, Ermahnung und Erbauung in ſeinen Predigten tränkte er im unmittelbaren Gemüthe durch ſeine Hymnen, welche damals den Born des höheren Lebens in den Herzen emporquellen machten (3) und noch jetzt als

---

(1) Zu vergl. S. Ambrosii epistolarum lib. V, ep. 28 — 32 (Opp. tom. III, p. 106 — 123).

(2) Die beiden noch näher zu erwähnenden Legationen an den Uſurpator Maximus.

(3) Der Eindruck ſeiner Hymnen läßt ſich aus dieſen Worten des Ambroſius in ſeiner oratio in Auxentium (Opp. tom. III, p. 128) ab-

ſeiende Orgelklänge durch Morgen- und Abendſtillen rauſchen (1). Was ſeine Gemeinde aus mündlicher Verkündigung von ihm vernahm, das gewährte er einem größeren Kreiſe durch ſeine Schriften, in denen altrömiſche Sentenziöſität mit der Herzlichkeit eines tiefgenährten praktiſchen Chriſtenthums und einem lebendigen Hauche heiliger Poeſie durchdrungen iſt.

Stärkung zu dieſen außerordentlichen, raſtloſen Anſtrengungen (2) ſchöpfte er vornämlich aus dem ſtillen Leſen und Betrachten der heiligen Schrift, deren Blätter er innerlichſt durchlebte und aus dem Gebete, welchem er anhaltend nicht nur des Tages, ſondern auch des Nachts oblag. Der leiblichen Stärkungen ſchien er wenig mehr zu bedürfen, nur am Sonnabend und Sonntage und etwa an den Gedenktagen der Märtyrer nahm er eine Frühmahlzeit ein. Wie er ſelbſt aber an der ſparſamſten Nahrung Genüge hatte, ſo war er dagegen ein Vater der Armen; überhaupt eine väterliche Stütze der Bekümmerten und Gebeugten. Gern war er bereit, ſeine Fürſprache zu gewähren, gern öffnete er das heilige Aſyl der Kirche, ſchirmte am Altar den von Todesgefahr Geängſteten und ſuchte wenigſtens die Strafe zu mildern, wenn er ſie nicht aufheben konnte. Jeder konnte ſeinen Zuſpruch ſich verſchaffen, denn jedem war ohne vorangegangene Meldung der Zutritt zu ihm geſtattet (3). Niemand entbehrte bei ihm einer herzlichen Theilnahme, aber doch am Innigſten ſchien ſich ſein Mitgefühl zu

---

nehmen: hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est et quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, patrem et filium et spiritum sanctum norunt versibus praedicare.

(1) Mehrerentheils haben die Hymnen des Ambroſius den Charakter von Morgen- und Abendgeſängen.

(2) Ambroſius ſagt in einem Briefe an einen Biſchof Sabinus (epistt. lib. VII, ep. 45): non enim dictamus omnia et maxime noctibus, quibus nolumus aliis graves esse ac molesti.

(3) Conf. lib. VI, c. 3.

öffnen, wenn ihm Verirrungen aus reuigem Herzen im Verlangen nach der göttlichen Vergebung offenbart wurden. Dann ward er ſchwach mit dem Schwachen, gebeugt mit dem Gebeugten, dann floſſen noch wohl früher als die Thränen des Bereuenden ſeine eignen Thränen und weckten auch in jenem die Quelle, welche lindernd den bittern Schmerz des Innern auflöſt und das Bild der Vergebung in ihrem Spiegel trägt.

Dieſes Leben echter Jüngerſchaft Chriſti wurde noch von einer Glorie von Wundern umfloſſen und es ſchien beſonders Ambroſius mit den verklärten Streitern, welche das chriſtliche Bekenntniß durch ihr Blut beſiegelt hatten, in innigſter Gemeinſchaft zu ſtehn und dadurch in beſonderem Sinne ſchon auf Erden der triumphirenden Kirche anzugehören, indem ihn ein geheimnißvoller Zug zu ſolchen Stätten leitete, wo Märtyrergebeine, damals Gegenſtände der größten Verehrung, verborgen waren (1) und die Märtyrer im innern Geſichte ſich ihm kundmachten.

Ein ſolcher Mann mußte wohl als ein helles Licht in der Kirche leuchten. Er war die erſte geiſtliche Macht ſeiner Zeit. Aus dem fernen Morgenlande kamen Männer, um ſich von ſeiner Weisheit, welche ſie in ihrer Heimath preiſen gehört hatten, durch eigne Prüfung zu überzeugen; die wilden fränkiſchen Fürſten glaubten, daß er die Entſcheidung der Schlachten bedingen könnte, „der zur Sonne ſprechen möge: ſtehe ſtill, — und ſie werde ſtillſtehen;“ die Markomannenkönigin Fritigildis ſandte an die mailändiſche Kirche Geſchenke und ließ ihn bitten, ſie durch eine Schrift im Glauben zu unterweiſen. Er war eine ehrfurchtgebietende Schutzwehr Italiens gegen die Völker germaniſchen Stammes, welche damals, zu den Zeiten der Völkerwanderung, das römiſche Reich bedrohten, aber ſich ſchon

(1) Die merkwürdigen Worte des Paulinus: hoc erat signum revelati martyris, si sanctus sacerdos ad locum, ad quem nunquam antea fuerat, oratum isset.

vor dem Kreuze beugten (1), einer der einflußreichſten Lehrer, durch welche die kirchliche Entwickelung, wie ſie ſich noch in der alten römiſchen Welt herausgebildet hatte, den jugendlichen Völkern des beginnenden Mittelalters überliefert ward.

Auch Auguſtinus war geſpannt, den Ambroſius kennen zu lernen und zu prüfen, ob die Rede des Erzbiſchofs wirklich ſo mächtig ſei, als der Ruf ſie ſchilderte. Er ſtellte ſich ihm vor (2). Wahrlich ein merkwürdiges Zuſammenkommen! Auf der einen Seite ein gefeierter Kirchenfürſt, eben in der Mitte ſeiner großartigen Wirkſamkeit, unter den gewaltigen Bewegungen der Zeit, mit denen er eng verflochten war, durch unerſchütterliche chriſtliche Ueberzeugung und die tiefempfundene Gemeinſchaft mit der nicht wandelbaren Heimath innerlich gefeſtigt; auf der andern Seite ein im Ganzen noch unbekannter junger Mann, der zwar weitgehende Pläne auf Berühmtheit und eine glänzende äußere Stellung mit ſich herumtrug, aber erſt wenig erreicht hatte, innerlich aber bei dem lebendigſten Zuge nach Wahrheit das Vertrauen, jemals zum Beſitz derſelben durchzudringen, verloren hatte und bei dem tiefgefühlten Bedürfniſſe nach Heiligung unheiligen Leidenſchaften hingegeben war; und dennoch die beiden, bei denen jetzt Alles entgegengeſetzt war, zu der verbundenſten Zuſammengehörigkeit beſtimmt, da Auguſtinus, durch den Ambroſius zur Kirche zurückgerufen, als deſſen eigentlichſter Nachfolger in ſeiner kirchlichen Stellung betrachtet werden muß.

Der Erzbiſchof empfing den Fremdling aus Afrika mit väterlichem Wohlwollen und erhielt ſogleich deſſen Anhänglichkeit. Es hatte aber dieſe Anhänglichkeit des Auguſtinus noch nichts von der Vorbedeutung, daß Ambroſius ein neues Vertrauen zur Wahrheit in ihm wecken möchte, ſondern nur das gütige Ent-

(1) Bezeichnend hierfür iſt in der letzten Krankheit des Ambroſius die Aeußerung des Stilicho: quod tanto viro recedente de corpore interitus immineret Italiae. Paulini vita S. Ambrosii.

(2) Conf. lib. V, c. 13.

gegenkommen wurde mit gebührender Dankbarkeit von ihm erwiedert. Demnach ging er auch anfangs, wenn Ambroſius predigte, durchaus in oratoriſchem Intereſſe zur Kirche. Es lag ihm nicht daran, dann zu vernehmen, was der große Lehrer entwickelte, ſondern wie er es entwickelte. Der Ruf, urtheilte er, habe nicht zu viel verkündigt. Er wurde wirklich ſehr angezogen und wenn er dieſen Eindruck mit dem Eindrucke verglich, den Fauſtus auf ihn gemacht hatte, ſo mußte er ſich ſagen, daß zwar die Rede des Manichäers eine gewandtere, ſich mehr einſchmeichelnde Form, aber nicht ſolche Gediegenheit gehabt habe.

Allein ſeine anfängliche Theilnahme an den Vorträgen des Ambroſius wurde bald, ohne daß er hierüber ein klares Bewußtſein hatte, zu einer tieferen. Hatte er zuerſt nur die Form beachtet, dem Inhalte nur Aufmerkſamkeit zugewandt, in ſo fern derſelbe in Form übergegangen war, ſo ward er bald von dieſem als ſolchem beſchäftigt. „Da ich, ſagt er in ſeinen Confeſſionen (1), nicht Genüge hatte, was er ſagte, zu lernen, ſondern nur, wie er es ſagte, zu hören, — denn nur dieſes eitle Bemühen war mir geblieben, nachdem ich ſchon daran verzagt war, daß es den Menſchen, den Weg zu Dir zu finden, vergönnt ſei; — ſo kamen doch zugleich mit den Worten, welche mir lieb waren, die Sachen, welche ich vernachläſſigte, in meinen Geiſt. Denn ich konnte beides nicht ſcheiden. Und indem ich mein Herz öffnete, um es in mich aufzunehmen, wie beredt er ſpräche, prägte es ſich auch zugleich, obwohl ſtufenweiſe, mir ein, wie wahr er ſpräche."

Vornämlich aber in Einer Beziehung äußerte zunächſt der Inhalt der Vorträge des Ambroſius auf ihn den größten Einfluß: Unter den Beweggründen, durch welche er dem Manichäismus zugeführt war, nahm ja die manichäiſche Polemik gegen das alte Teſtament eine ſehr bedeutende Stelle ein. Zwar

(1) Conf. lib. V, c. 14.

Hatte ſein Vertrauen auf dieſe Polemik, ſo weit ſie das alte Teſtament dem neuen Teſtamente entgegenſetzen ſollte, durch die Reden des Helpidius einen empfindlichen Stoß erhalten, aber an und für ſich war ihm doch der Tadel der Manichäer gegen die Urkunden des alten Bundes keineswegs erledigt, nur die Ahnung einer nochmaligen Beſeitigung mochte in dem Wunſche: wenn er ſich einmal mit einem recht einſichtigen Manne aus der katholiſchen Kirche über das alte Teſtament beſprechen könnte, — an ihm vorübergegangen ſein. Ambroſius nun machte in ſeinen Vorträgen von dem alten Teſtamente einen ſehr häufigen Gebrauch. Dabei bediente er ſich mit Vorliebe der allegoriſchen Auslegung, die im Allgemeinen eben ſo ſehr in der kirchenväterlichen Zeit gepflegt, als zur Zeit der Reformation bekämpft ward. Sie war wenigſtens eine Frucht innigſter Hingabe an die heiligen Schriften, eine aus frömmſter Geſinnung hervorgehende Erweiterung des Buchſtabens aus ſeiner geſchichtlichen Einzelnheit zum geiſtigen Allgemeinen und zur Vorbildlichkeit des Erlöſers und ſeines Reiches. Deshalb, weil man durch die allegoriſche Deutung die ewigen Gedanken der altteſtamentlichen Geſchichte aus ihrer zeitlichen Form ſich entziffern, ſo zu ſagen den κόσμος αἰσθητὸς des alten Teſtaments zu ſeinem κόσμος νοητὸς wieder zu erheben ſuchte, betrachtete man den allegoriſchen Tiefſinn als das mächtigſte Zeugniß des Geiſtes und der Kraft, was die heiligen Schriften des alten Bundes in ſich trügen und als ihr verhülltes Heiligthum, das ſie dem ungeweiht ſich Nahenden entzögen, aber dem innigen Blicke frommer Liebe offenbar machten (1). Daher hatte man im

(1) In ſeiner Schrift ad Consentium contra Mendacium ſagt Auguſtinus in Betreff des allegoriſchen Schriftſinnes (Opp. tom. VI, p. 462): propterea figuratis velut amictibus obteguntur, ut sensum pie quaerentis exerceant et ne nuda ac prompta vilescant. Quamvis quae aliis locis aperte ac manifeste dicta didicimus, cum ea ipsa de abditis eruuntur, in nostra quodam modo cognitione renovantur et renovata dulcescunt. Nec invidentur discentibus, quod his modis obscurantur, sed

Ganzen auch keine Schriftforſchung lieber als die allegoriſche. Wenn ſich die bibliſche Auslegung in der neueſten Zeit dadurch gefördert ſieht, daß es ihr gelungen ſei, eine oder die andere dunkel daſtehende Erzählung nach ihrer Geſchichtlichkeit in die Geſammtanſchauung der Gottesoffenbarung aufgenommen zu haben, ſo ſah es ſich im Allgemeinen die bibliſche Auslegung in der kirchenväterlichen Zeit, wenn ſie zu einem geſchichtlichen Räthſel die Auflöſung einer Allegorie gefunden hatte, in ſolchem Grade, daß ſie ſich über die geſchichtlichen Bedenken erhob. Indeſſen war doch auch die allegoriſche Auffaſſung des alten Teſtamentes für die hiſtoriſche Würdigung deſſelben von großer Bedeutung, denn oft wurden ja von jener allgemeine Kategorieen entwickelt, welche in unmittelbarer Zurückwendung die Thatſachen, aus denen ſie entnommen waren, in die rechte Beleuchtung ſtellten.

Auguſtinus hatte für die allegoriſche Schriftauslegung, welche dem damaligen kirchlichen Geiſte naturgemäß war, weil derſelbe mit dem innigen Glauben an die Urkunden der göttlichen Offenbarung, unfähig, ihre Autorität zu verlaſſen, eine ſehr ſpeculative Richtung und ein hohes intuitives Vermögen religiöſer Poeſie vereinigte, eine deſto größere Empfänglichkeit, je tiefer er doch eigentlich unter allen Bewegungen des Unglaubens den Glauben in ſeinem Herzen trug und je kräftiger ſowohl ſein Treib zur Speculation als auch ſein Vermögen zu dichteriſcher Intuition war. Wie ſehr wurde er alſo durch die Predigten des großen mailändiſchen Lehrers angezogen! Ueber einem Boden, der ihm bisher unwirthlich erſchien, da er bei einer äußerlichen Betrachtung deſſelben ſtehen blieb, fing ihm jetzt eine lichte Welt erhabner Gedanken aufzugehen an (1), frühere Steine des Anſtoßes

commendantur magis, ut quasi subtracta desiderentur ardentius et inveniantur desiderata jucundius. — In quibus (propheticis) palmam veritas habet, quia ut significando praenuntiata sunt ita consequendo claruerunt.

(1) Conf. lib. V, c. 14.

verwandelten sich gleichsam vor seinen erstaunenden Blicken in verheißungsvolle Knospen, welche den treu bei ihnen Ausharrenden sich endlich aufthun und ihr erquickendes Geheimniß entdecken müßten. Die apostolischen Worte, welche der Bischof oft anzuführen pflegte, wenn er aus einer alttestamentlichen Erzählung eine allgemeinere geistige Deutung entwickeln wollte, die Worte, daß der Geist lebendig mache, der Buchstabe aber tödte, vernahm er mit zustimmender Freude (1).

Jetzt konnte er z. B. über die alttestamentliche Erzählung von den Anfängen des Menschengeschlechts folgende Erklärungen vernehmen (2): das Paradies bedeutet den fruchtbaren Boden der menschlichen Seele, sprossend von mancherlei Bäumen, nämlich von mancherlei Tugenden, inmitten mit dem Baum des Lebens, der Weisheit, welche nicht von dieser Erde, sondern vom Vater, ein Ausfluß von der Herrlichkeit des Allmächtigen ist. Die Seele ist eingesetzt in Eden, sie ist versetzt unter die Annehmlichkeiten der Erde, um dieselben durch ihre höhere Bestimmung zu beherrschen. Denn gleichwie Adam und Eva im Paradiese waren, sind in ihr zwei Potenzen vereint: das sinnliche Gefühl, gleichsam die der Erde zugesenkte, zur Aufnahme ihrer Lieblichkeiten empfängliche Wurzel und der Geist, welcher das Gefühl vor der ungeordneten Begierde zum Irdischen schützen und zu sich erhoben halten soll. Aber die Seele ist in ihrer Aufgabe, dem Irdischen keine Herrschaft über sich zu verstatten, nicht für sich allein gelassen. Ein Quell tränkte den Garten des Paradieses. Welcher andere Quell als Christus, die Quelle des ewigen Lebens, eben so wie der Vater? Dieser Quell labte die in der Seele aufblühenden Tugenden. Viergetheilt wird die Quelle des Paradieses, denn aus Christo, der himmlischen Weisheit, entspringen die vier Grundzüge der Tugenden, in deren Bahnen die Seele emporbringen muß. Der erste Strom aus

(1) Conf. lib. VI, c. 4.
(2) Ambrosii liber de Paradiso (Opp. tom. IV, p. 92 et seqq.).

der paradiesischen Quelle war der Pison, der goldreiche, Rubinen und Smaragden nährende, länderumfließende. Er bezeichnet die Klugheit, denn das Gold ist das Symbol des klug Erforschten, der Rubin das Symbol des lebendigen geistigen Leuchtens, was in der Klugheit waltet, der Smaragd das Symbol der geistigen durch die Klugheit bedingten Frische. Der Pison ist der erste Strom aus dem Paradiese, weil der Mensch, wenn er das Paradies verlassen hat, von der Klugheit wie von einem Strome aufgenommen, vor dem baldigen Welkwerden geschützt und der erlösenden Heimkehr zurückgegeben wird. Die weitesten Strecken durchmißt der Lauf dieses Stromes, denn viele Völker empfangen die Spendung der Klugheit und bringen durch sie, von der erlösenden Weisheit berufen, gute Früchte. Der zweite Strom aus dem Paradiese ist der Gihon, der Strom Egyptens, der um Aethiopien fließt. Er bedeutet die zweite Cardinaltugend, die Mäßigkeit. Denn an seinen Ufern empfingen, was ein Symbol der Mäßigkeit ist, die Israeliten den Befehl, aus Egypten auszuziehn und in aufgegürtetem Gewande das Passahlamm zu verzehren und er umfließt Aethiopien, das dunkle Land der fleischlichen Begierden, um es in seinem Wasser zu reinigen. Der dritte Strom ist der schnellfließende Tigris, an dessen Ufern die Assyrier, nämlich die Beherrschenden wohnten und das abtrünnige Israel gefangen gehalten ward. Er bedeutet daher die Tapferkeit und ist das Symbol aller derjenigen, welche gleichsam durch den hinreißenden, alle Hemmungen niederwerfenden Strom der Tapferkeit die Uebertretungen des Leibes gefangen haltend, ihren Lauf nach Oben nehmen. Der vierte Strom ist der Euphrat, der Fluß des lebendigen, süßen Wassers, das Symbol der Gerechtigkeit. Von ihm werden keine Länder angegeben, die er umfließe. Denn zwar die Bethätigung der drei anderen Tugenden entwickelt sich am Gegensatze und hat also den Charakter des Particularen, die Gerechtigkeit aber ist nichts Particulares, sie ist die Einheit und Mutter aller Tugenden. Die vier Ströme aus dem Paradiese entsprechen aber auch im

Ganzen vier Zeitaltern. Das erste Zeitalter bis zur Sündfluth war jenes der Klugheit, mit seinen Zierden Abel und Enos und Henoch und Noah. Das zweite Zeitalter der Mäßigkeit reichte von Abraham bis auf Moses. Es war eine Periode keuscher Frömmigkeit, wie denn z. B. Isaak nach der Verheißung Gottes dem Abraham geschenkt ward, ein Sohn der göttlichen Huld und Typus Christi. Das dritte Zeitalter der Tapferkeit umfaßte die Zeit Mosis und der Propheten, deren überwindende Tapferkeit der Brief an die Hebräer preist. Das vierte Zeitalter endlich ist das Zeitalter des Evangeliums, von welchem der Herr sagt, daß alle Gerechtigkeit in demselben erfüllt werden müsse. So liegt das Paradies mit seinen vier Strömen morgenwärts, nämlich der Morgen ist Christus, der Glanz des ewigen Lichtes.

Das Paradies soll von dem Menschen angebaut und bewacht werden, das bedeutet: die der Seele eingepflanzten Tugenden sollen entwickelt und in ihren Entwickelungen geschützt werden. Aber von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen soll der Mensch nicht essen. Denn nicht jede Erkenntniß ist etwas Gutes. Es giebt auch eine Erkenntniß, welche ein thatsächliches Innewerden des Bösen ist, oder auf gewissen Standpunkten für das Leben nicht fruchtbar gemacht werden kann, sondern im Gegentheil zur Sünde anreizt. Vor solcher verderblichen Erkenntniß sollte das göttliche Gebot den Menschen schützen und vertrauensvoll hatte dieser der leitenden Weisheit seines Schöpfers sich unterzuordnen; da er aber nicht gehorsamte, ward sein Abfall von der Quelle alles Lebens die Ursache seines Todes. Fern sei es, daß man Gott wegen des menschlichen Sündenfalles anklage, als habe er dem Menschen das Gebot, wodurch dessen Schuld und Verderben bedingt wurde, nicht geben müssen. Die Ertheilung des Gebotes ist nicht so zu sagen ein äußerlicher Akt, sondern die Stimme Gottes, die in dem menschlichen Bewußtsein, in so fern es dieses ist, vernommen wird und nicht minder die Möglichkeit der Tugend

enthält als die Möglichkeit der Sünde; auch sollte die Entwickelung der Sünde von der Entwickelung der Gnade überwogen werden. Wie kann es ungerecht sein, wenn Gott unser irdisches Wesen durch den Gedanken unsrer Hinfälligkeit heimsucht, damit desto reicher die Gnade vermittelst der Buße unsrer Sehnsucht zu eigen werde und wir, eingedenk der Schwäche, in welcher wir so leicht von der Richtschnur der göttlichen Gebote abwichen, den Halter derselben aus unsrer schwankenden Seele zu verlieren zittern möchten, der Barmherzigkeit Gottes die Wiedergewinnung des Verlorenen verdankend.

Die Menschen fielen durch die List der Versuchung. Als sie aber die Sünde begangen hatten, wurden sie gewahr, daß sie nackend seien. Nämlich anfangs nackend wegen der Einfachheit ihres Sinnes, der von der Umhüllung des Truges nicht wußte, fühlten sie sich jetzt entblößt von dem Gewande der Tugend. Sie flochten sich Schurze von Feigenblättern, oder sie suchten, die Beraubung ihrer höheren Natur empfindend, das Irdische und Niedere. Mit eitlen, unfruchtbaren Ergötzungen, mit den umschattenden Lüften dieser Welt, überhaupt mit Vorwänden, welche dem Fleische schmeichelten, wollten sie die Blöße ihres Geistes sich verdecken.

Doch sie hörten die Stimme des Herrn, der im Garten wandelte, da es Abend ward. So vernimmt man das Wandeln Gottes in der heiligen Schrift, wenn man durch die Schrift um die Sünde gestraft wird, so auch in den unsichtbaren Zügen des Geistes. Abend ist es dann; denn erst zur Spätzeit, nicht, während noch die Schuld in dem Leibe glüht und die Seele von den Leidenschaften des Körpers bewegt ist, wird die Stimme des Gewissens über das Vergehen wach. Nun erst, nachdem die Gottesfurcht in das Gefühl der gottverwandten Seele zurückgekehrt ist, erröthet man und wünscht sich, wie das erste Menschenpaar unter den Bäumen des Paradieses, in seiner Seelen Tiefe vor der mahnenden Stimme Gottes zu verbergen, wird aber von dem Gotte, der die Seele scheidet, mitten im Paradiese

an der Stätte, wo man gefehlt hat, nämlich inmitten der anklagenden Gedanken, gefunden und überwieſen u. ſ. w.

Allerdings war das Stehenbleiben bei der allegoriſchen Deutung des alten Teſtamentes eine Einſeitigkeit, von welcher ſich jedoch Auguſtinus in der Folge mehr und mehr befreite (1). Denn er gehörte zu den ſeltenen Naturen, in denen die verſchiedenen geiſtigen Kräfte, wie in ungewöhnlichem Maaße vorhanden, ſo auch zu einem ſehr harmoniſchen Verhältniſſe geeint ſind. Ebenfalls die verſtändig-umſichtige Weiſe, die heilige Schrift zu betrachten, in der patriſtiſchen Periode oft zurücktretend, machte ſich neben der allegoriſch-ſpeculativen und intuitiven ſpäter bei ihm geltend. Er bemühte ſich aus der altteſtamentlichen Geſchichte die zeitgemäße Brechung der ewigen göttlichen Idee in dem Medium der wechſelnden menſchlichen Entwickelung zu begreifen und auf dieſem Fundamente die allegoriſche Deutung zu begründen (2). Gegenwärtig indeſſen mußte er auch allein in Rückſicht dieſer letztern Auslegung es ſich zum Vorwurfe machen, daß er in die manichäiſche Polemik gegen die heilige Schrift ein ſo ſchnelles Vertrauen geſetzt und geglaubt habe, ihr könne von katholiſcher Seite nichts entgegengeſtellt werden (3). Dieſe Selbſtanklage war aber eben ſo ſehr wieder eine Anklage gegen die Manichäer, welche ihn in das äußerſte Stadium ſeiner Spannung gegen ſie einführte und die letzten obgleich ſchon ſehr lockern Beziehungen ſeiner früheren Gemeinſchaft mit ihnen vollens zerreißen machte. Auf's Neue ſah er ſich getäuſcht!

---

(1) Wie das Verhältniß ſeiner beiden Schriften de Genesi adversus Manichaeos und de Genesi ad litteram zeigt.

(2) Er ſagt in ſeinen Sermones ad populum (Opp. tom. V, p. 8): ante omnia tamen, fratres, hoc in nomine Domini et admonemus, quantum possumus, et praecipimus, ut quando auditis exponi sacramentum scripturae narrantis, quae gesta sunt, prius illud, quod lectum est, credatis sic gestum, quomodo lectum est, ne subtracto fundamento rei gestae quasi in aëre quaeratis aedificare.

(3) Conf. lib. V, c. 14.

Diesmal in einem Punkte, weswegen er von Anfang an am meiſten auf ihre Weisheit gebaut hatte. Seine Oppoſition zu ihnen, die ſich aus vereinzelt auftauchenden, nach Vermittlung zurückringenden Bedenken zur gleichgültigen Unentſchiedenheit, von dieſer zum entſchiednen Zweifel entwickelt hatte, nahm jetzt den Charakter einer gewollten und gewünſchten Polemik an (1).

Vermuthlich eignete dieſem Standpunkte zum bedeutenden Theil die Dialektik, womit er das aus Sinneneindrücken phantaſtiſch-gewebte manichäiſche Syſtem durch eben ſolche Eindrücke auflöſte. Denn ſie entſpricht ſo ganz einem Denken in Gemäßheit der akademiſchen Philoſophie, welche ja jedwedes Wiſſen wegen der Unvollkommenheit der Eindrücke in Abrede ſtellte und ſie mußte wohl innerhalb ſeiner akademiſch-philoſophiſchen Sphäre ſich vorzugsweiſe damals äußern, als er nach jener abermaligen Beſeitigung eines Vorurtheils gegen die Kirche ſich unwillig gegen ſeine Verleiter wendete, in dem Wunſche, ſie gänzlich zu widerlegen. Möge wenigſtens Ein Beiſpiel die letzte Kriſis ſeiner Trennung vom Manichäismus veranſchaulichen.

In ſeiner Schrift de moribus Manichaeorum richtet er unter Anderem auch ſeine Dialektik gegen die manichäiſchen Lehren, welche durch die drei Signacula ſymboliſirt wurden (2). Er fragt nach dem Grunde, warum denn gemäß dem Signaculum des Mundes den Erlekten der Genuß des Fleiſches und Weines unterſagt worden? und entwickelt die manichäiſche Theorie, daß ein Theil des Weſens Gottes mit der böſen Subſtanz, um dieſelbe der Ordnung zu unterwerfen, vermiſcht ſei, aber vornämlich durch die Vegetation, indeſſen auch durch die Zerſetzung in dem animaliſchen Ernährungsproceſſe wieder befreit werde, ſo daß aus den eingenommenen Vegetabilien in den

(1) Conf. id. loc. cit.: tunc vero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis Manichaeos convincere falsitatis.

(2) De moribus Manichaeorum c. 15 et seqq.

nimalien ein sehr unlauteres Residuum zurückbleibe, aus wel-
m vermittelst der Begattung die leibliche Natur sich erneuere,
ie endlich nach dem Aushauchen der Seele als ein ganz un-
nes Substrat zurückgelassen; deshalb sei der Genuß von Fleisch
: befleckender und für den geweihten Manichäer unerlaubt.
rauf erwiedert er: „was ist doch die Unkenntniß der Natur
eine Bemäntelung des Wahnes! Wer möchte nicht, der die-
hört und die Ursachen der Dinge nicht erforscht hat, der,
n Licht der Wahrheit noch nicht berührt, durch körperliche
lder getäuscht wird, es eben deshalb für wahr halten, weil
sich nicht erweist, sondern nach gewissen Vorspiegelungen sicht-
rer Dinge gedacht wird und beredt dargestellt werden kann!"
er zuerst, woher erhellt es, daß in dem Getreide, den Ge-
sen, den Blumen und Früchten jener Theil Gottes sich be-
de? Sie antworten: aus dem Farbenglanze, dem Wohl-
uch und Wohlgeschmack. Aber warum verabscheuen sie denn
i Blute dasselbe Roth, das sie an der Rose preisen? warum
reuen sie sich an der Viole derselben Farbe, welche ihnen an
i Cholerischen zum Ekel ist? warum erkennen sie in der Klar-
t des Oels die Fülle des beigemischten Guten und scheuen
), mit den gleichlauteren Tropfen, die dem Fett entträufeln,
: Lippen zu benetzen? warum behaupten sie, daß die Melone
rch den Reichthum Gottes so golden sei und leugnen es von
n Dotter des Eies? Soll nun aber das Gute aus dem Ge-
h erfunden werden, so werden aus einigen Animalien köst-
) duftende Salben gewonnen und die Speisen, welche mit
eisch gekocht sind, duften lieblicher; Regenwasser, von der Erde
3 dürren Feldes frisch gesättigt, müßte man dann dem klaren
unk aus der Cisterne vorziehn. Kommt es dagegen auf das
ugniß des Geschmacks an, so ist wiederum das Gemüse schmack-
ster, wenn es in Fleisch gekocht ist und die Kräuter, welche
: Thiere abweiden, können wir nicht genießen, sind sie aber
Milchsaft umgesetzt, so urtheilen wir, daß sie an Farbe
)immernder und vom annehmlichsten Geschmack geworden sind.

Oder ſoll es endlich auf Farbe und Geruch und Geſchmack zugleich ankommen, um ein erhöhtes Maaß des Guten zu erweiſen, nun dann iſt kein Grund, die Blumen ſo ſehr zu bewundern, weil ſie ja vor dem Tribunal des Gaumens nicht beſtehen können, wogegen das gebratne Spanferkel den vollen Begriff der inwohnenden göttlichen Subſtanz enthält, mehr ſogar als der Sonnenſtrahl, der zwar durch ſeinen Glanz Alles verdunkelt, aber geſchmack- und geruchlos iſt.

Ferner, wodurch erweiſt es ſich, daß im Verlauf der Zeit und durch gewiſſe Auflöſungen die gute Subſtanz aus den Körpern entweicht? Viele Baumfrüchte oder aus der Erde aufgenommene Gewächſe werden vor dem Genuſſe einige Zeit aufbewahrt und dadurch länger gemacht und manche gewinnen inzwiſchen auch an Farbe. Das Fleiſch der Tags zuvor geſchlachteten Thiere iſt wohlſchmeckender und zuträglicher als das Fleiſch der friſchgeſchlachteten. Der Wein wird durch Ablagerung klarer und beſſer, nicht nur duftender, ſondern auch heilſamer, nämlich in Vorausſetzung des rechten Maaßes, was überall bewahrt werden muß. Dagegen bewirkt friſcher Moſt leichtere Berauſchung und macht aufgedunſen. Hat er deshalb dieſen nachtheiligen Einfluß, weil er mehr von dem Guten enthält, oder iſt das Nachtheilige deshalb nicht in dem abgelegenen Weine, weil ihn ein großer Theil der göttlichen Subſtanz verlaſſen hat? Und welche Verkehrtheit: den Wein für Galle der Fürſten der Finſterniß auszugeben, aber ſich der Trauben nicht zu enthalten! Als wäre die Galle in der Kufe und nicht in den Beeren, oder als müßte man, wenn im Zeitverlaufe das Gute entweicht und das Böſe ungemiſchter zurückbleibt, die Trauben reif und ſüß und zum Genuſſe heilſam werden laſſen! Holz und Laub, nachdem es von der Zeit dürre geworden iſt, lodert, angezündet, zu einer helleren, rauchloſeren Flamme auf, als ſo lange es noch grün iſt. Alſo iſt entweder zu ſchließen, es ſei im Rauche ein bedeutenderer Theil Gottes als im reinen Lichte, oder es könne geſchehen, daß aus abgeſtorbenen oder

aus der Erde aufgenommenen Gewächsen in längerer Zeit mehr von der bösen als von der guten Substanz entweiche, woraus die Berechtigung zu dem gleichen Schlusse in Betreff des Fleisches sich ergeben würde. Soll aber besonders durch Bewegung, Auflösung oder Zersetzung die gute Natur frei werden, so müßte das Mehl keinen weißeren Glanz erhalten und der Kuchenbäcker den Honig nicht lange kneten, um ihm eine hellere Farbe und eine gesundere, mildere Süßigkeit zu ertheilen. Oder soll endlich auch das Gehör Gottes Gegenwart erprüfen, wie denn nach den Manichäern die Harmonie der Töne aus den Sphären des Lichtreichs stammt, so werden aus dem Fleisch die Saiten der Cither und aus den Knochen die Flöten eingerichtet, die himmlische Gabe wird uns vermittelt aus erstorbenem Fleische, das durch die Zeit gedörrt, durch Abreibung verdünnt, durch Drehen ausgespannt ist, das daher allen den Einwirkungen, unter welchen die göttliche Substanz entweichen soll, unterworfen worden.

Genug, es ist nach der sinnlichen Wahrnehmung kein Grund vorhanden, deshalb den Genuß des Fleisches als unrein zu verabscheuen, weil die aus den Vegetabilien genommene Nahrung erst nach manchen Wandelungen in Fleisch übergehe. Wird es aber deshalb verschmäht, weil es aus Begattung erzeugt ist, so mag das Fleisch so vielen Gewürmes, das sich in den Früchten, im Holz, in der Erde ohne Begattung erzeugt, wohl trefflicher munden, oder selbst das Fleisch der Fürsten der Finsterniß, die nicht aus Geschlechtsvermischung, sondern aus den Bäumen entsprossen sind. —

Der sich schärfende Gegensatz des Augustinus zum Manichäismus war erhöhte Hinneigung zur Kirche. Doch hütete sich Augustinus vor jeder entschiednen Zustimmung. Die Gründe der Akademiker, unterstützt von seiner bittern Erfahrung, lange Zeit an ein Trugbild der Wissenschaft, gleich wie wenn es diese selbst wäre, sich hingegeben zu haben, machten ihn jetzt gegen die einladende Stimme der Kirche eben so an sich haltend, als

Oder soll es endlich auf Farbe und Geruch und Geschmack zugleich ankommen, um ein erhöhtes Maaß des Guten zu erweisen, nun dann ist kein Grund, die Blumen so sehr zu bewundern, weil sie ja vor dem Tribunal des Gaumens nicht bestehen können, wogegen das gebratne Spanferkel den vollen Begriff der inwohnenden göttlichen Substanz enthält, mehr sogar als der Sonnenstrahl, der zwar durch seinen Glanz Alles verdunkelt, aber geschmack- und geruchlos ist.

Ferner, wodurch erweist es sich, daß im Verlauf der Zeit und durch gewisse Auflösungen die gute Substanz aus den Körpern entweicht? Viele Baumfrüchte oder aus der Erde aufgenommene Gewächse werden vor dem Genusse einige Zeit aufbewahrt und dadurch saftiger gemacht und manche gewinnen inzwischen auch an Farbe. Das Fleisch der Tags zuvor geschlachteten Thiere ist wohlschmeckender und zuträglicher als das Fleisch der frischgeschlachteten. Der Wein wird durch Ablagerung klarer und besser, nicht nur duftender, sondern auch heilsamer, nämlich in Voraussetzung des rechten Maaßes, was überall bewahrt werden muß. Dagegen bewirkt frischer Most leichtere Betäubung und macht aufgedunsen. Hat er deshalb diesen nachtheiligen Einfluß, weil er mehr von dem Guten enthält, oder ist das Nachtheilige deshalb nicht in dem abgelegenen Weine, weil ihn ein großer Theil der göttlichen Substanz verlassen hat? Und welche Verkehrtheit: den Wein für Galle der Fürsten der Finsterniß auszugeben, aber sich der Trauben nicht zu enthalten! Als wäre die Galle in der Kufe und nicht in den Beeren, oder als müßte man, wenn im Zeitverlaufe das Gute entweicht und das Böse ungemischter zurückbleibt, die Trauben reif und süß und zum Genusse heilsam werden lassen! Holz und Laub, nachdem es von der Zeit dürre geworden ist, lodert, angezündet, zu einer helleren, rauchloseren Flamme auf, als so lange es noch grün ist. Also ist entweder zu schließen, es sei im Rauche ein bedeutenderer Theil Gottes als im reinen Lichte, oder es könne geschehen, daß aus abgeschnittenen oder

aus der Erde aufgenommenen Gewächsen in längerer Zeit mehr von der bösen als von der guten Substanz entweiche, woraus die Berechtigung zu dem gleichen Schlusse in Betreff des Fleisches sich ergeben würde. Soll aber besonders durch Bewegung, Auflösung oder Zersetzung die gute Natur frei werden, so müßte das Mehl keinen weißeren Glanz erhalten und der Kuchenbäcker den Honig nicht lange kneten, um ihm eine hellere Farbe und eine gesundere, mildere Süßigkeit zu ertheilen. Oder soll endlich auch das Gehör Gottes Gegenwart erprüfen, wie denn nach den Manichäern die Harmonie der Töne aus den Sphären des Lichtreichs stammt, so werden aus dem Fleisch die Saiten der Cither und aus den Knochen die Flöten eingerichtet, die himmlische Gabe wird uns vermittelt aus erstorbenem Fleische, das durch die Zeit gedörrt, durch Abreibung verdünnt, durch Drehen ausgespannt ist, das daher allen den Einwirkungen, unter welchen die göttliche Substanz entweichen soll, unterworfen worden.

Genug, es ist nach der sinnlichen Wahrnehmung kein Grund vorhanden, deshalb den Genuß des Fleisches als unrein zu verabscheuen, weil die aus den Vegetabilien genommene Nahrung erst nach manchen Wandelungen in Fleisch übergehe. Wird es aber deshalb verschmäht, weil es aus Begattung erzeugt ist, so mag das Fleisch so vielen Gewürmes, das sich in den Früchten, im Holz, in der Erde ohne Begattung erzeugt, wohl trefflicher munden, oder selbst das Fleisch der Fürsten der Finsterniß, die nicht aus Geschlechtsvermischung, sondern aus den Bäumen entsprossen sind. —

Der sich schärfende Gegensatz des Augustinus zum Manichäismus war erhöhte Hinneigung zur Kirche. Doch hütete sich Augustinus vor jeder entschiednen Zustimmung. Die Gründe der Akademiker, unterstützt von seiner bittern Erfahrung, lange Zeit an ein Trugbild der Wissenschaft, gleich wie wenn es diese selbst wäre, sich hingegeben zu haben, machten ihn jetzt gegen die einladende Stimme der Kirche eben so an sich haltend, als

er einſt den Lockungen der Häreſie leicht ſich hingegeben hatte. Nur als Anſichten, die ſich füglich vertheidigen ließen, wollte er die anziehenden Erklärungen des Ambroſius hinnehmen (1). Was er aber für Wahrheit anerkennen würde, ſollte ihm nicht minder erwieſen ſein, als daß drei und ſieben zehn ausmachten. Denn an der Richtigkeit dieſer Ueberzeugung hatten ihm doch die Argumente der akademiſchen Philoſophie noch keinen Zweifel erwecken können (2). Freilich war dieſe Reſignation, den Zweifel an der Erkenntniß, nach welcher ſein Herz dürſtete, bis zur äußerſten Grenze, oder vielmehr, wenn er das Geſtändniß nicht ſcheute unbegrenzt walten zu laſſen, für ihn eine ſchmerzvolle Aufgabe (3), um ſo ſchmerzvoller, nachdem ihn auch ſchon vorbedeutende Hauche des für ihn nicht mehr fernen geiſtigen Frühlings anwehten. Sollte denn wirklich, wie es die Akademiker darſtellten, die Wahrheit für den Menſchen unerreichbar ſein? Niedergeſchlagenheit und Ermuthigung wechſelten in ihm, wenn er mit ſehnſüchtigem Aufblicken nach dem ewigen Gute einſam nachſinnend dieſe Frage in ſich bewegte (4). Oft beendete er mit dem Eingeſtändniß dumpfer Verzweiflung: nein es ſei unmöglich, nimmer ſei es dem Menſchen vergönnt, das einzig köſtliche Beſitzthum zu erreichen. Oft aber auch wieder — und ſollte ſich in dieſer Betrachtung nicht bereits die geheime Anziehungskraft der katholiſchen Kirche offenbaren? — wenn er die Lebendigkeit, den regen Auffaſſungstrieb, den doch unleugbaren Scharfblick des menſchlichen Geiſtes bei ſich erwog, erquickte ihn die Hoffnung, daß die Alles ordnende Macht denſelben nicht auf immer des Zieles ſeiner Anlagen verfehlen laſſen könnte. Zwar für ſich ſelber würde er zu ſchwach ſein, ſich den Preis ſeiner Ruhe zu erringen; Gott ſelbſt müßte ihm den Weg vorzeichnen, durch eine in untrüglichen Merkmalen dargeſtellte Offenbarung die

(1) Conf. lib. V, c. 14. (2) Conf. lib. VI, c. 4.
(3) Conf. id. loc. cit.: et suspendio magis necabar.
(4) De utilitate credendi c. 8.

Wahrheit in der Form göttlicher Autorität an ihn kommen lassen, um ihn vermittelst der Hingabe an diese, auf der mühevollen Bahn des Forschens gläubiges Ausruhn in ihr verleihend, endlich auch zur innerlichen Aneignung der Offenbarung zu vollenden. War denn eine solche Offenbarung nicht vorhanden? Allerdings hatte Gott sich in Christo offenbar gemacht. Aber wo wurde das Erbe der Offenbarung Christi so aufbewahrt, daß man nicht zweifeln könnte, jetzt zur wirklichen Stätte der göttlichen Weisheit gelangt zu sein? Denn die Einen wie die Anderen wollten sie sich zusprechen, so wie auch die verschiedensten philosophischen Partheien sich die Erkenntniß der Wahrheit beimaßen.

Hatte unter solchen Betrachtungen seine freiwerdende Hoffnung sich wieder in ein labyrinthisches Dunkel verloren, dann erhob er wohl sein thränenschweres Auge und seine seufzende Stimme zu Gott, dem Unerkannten und doch in seinem Herzen so Wirksamen und bat Ihn, zu welchem seine Sehnsucht emporbrängte, der allein den verdunkelten Pfad aufzuhellen vermöchte, ihm die Hülfe zu gewähren, welche er sich selbst nicht verschaffen könnte (1). Wo wurde das Heiligthum der Wahrheit treu bewahrt? Wenigstens so viel durfte er antworten: nicht bei den Manichäern. Denn zwar, so lange er noch nicht zu der Einsicht gelangt war, daß es eine geistige Substanz gebe, blieb ihm noch mit denselben ein gemeinsamer Boden des Verstellens (2), doch hatte er auch schon jetzt in zu vielen einzelnen Punkten ihre Unhaltbarkeit erprobt und würde sich mit größerer Zuversichtlich-

(1) Ich schließe mich in dieser Darstellung an de utilitate credendi c. 8 an. Es scheint aus jener Stelle hervorzugehn, was auch ohnehin vermuthet werden muß, daß schon vor dem Eintritte des Augustinus unter die Katechumenen solche Aufblicke zu Gott aus seinem bewegten Gemüthe sich hervordrängten. Die entgegenstehenden Worte in Conf. lib. VI, c. 3 glaube ich daher so deuten zu müssen, daß später sein Gebet um die göttliche Hülfe noch viel häufiger und inniger wurde.

(2) Conf. lib. V, c. 14.

keit irgend einer philoſophiſchen Sekte angeſchloſſen haben, wenn es ihm nicht unmöglich geweſen wäre, die Erkenntniß der Wahrheit von der Erkenntniß Chriſti zu unterſcheiden (1). Würde er denn vielleicht die Erkenntniß Chriſti in der katholiſchen Kirche erreichen? Dieſer Hoffnung wagte er ſich noch nicht hinzugeben. Aber jedenfalls erſchien es ihm doch verſtändiger, einer Gemeinſchaft beizutreten, von welcher zunächſt nur der Glaube in Anſpruch genommen ward, als in einer Gemeinſchaft zu bleiben, welche den Glauben verhöhnend mit dem Dünkel des Wiſſens auftrat und in der Folge für tauſend Abſurditäten eine nur dem Wiſſen gebührende Beiſtimmung forderte (2).

Demnach faßte er den Entſchluß, wieder unter die kirchlichen Katechumenen einzutreten und in dieſer Vorbereitungsklaſſe, welcher er ſchon als Knabe angehört hatte, ſo lange zu verharren, bis er eine entſcheidende Lebensbeſtimmung ergreifen könnte, mochte er nun ſchon überwältigender von dem in ihm aufkeimenden katholiſchen Begriff der Kirche, den er ſpäter ſo energiſch entwickelte, oder aus dem Zuſammenſtimmen ſeiner kindlich-frommen Erinnerungen (3) mit den gegenwärtig wieder aus der Kirche ihm zuſtrömenden Eindrücken geleitet werden.

---

(1) Id. loc. cit.: Manichaeos relinquendos esse decrevi, non arbitrans, in illa secta mihi permanendum esse, cui jam nonnullos philosophos praeponebam; quibus tamen philosophis, quod sine nomine salutari Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam.

(2) Conf. lib. VI, c. 5. (3) De beata vita §. 2.

Siebentes Capitel.

Die Kirche.

Und gewiß hatte ſich jetzt Auguſtinus einer Lebensgemeinſchaft anvertraut, aus welcher die Kräfte der zukünftigen Welt in herrlicher Fülle auf ihn herabſtrömen konnten.

Das Reich der göttlichen Gnade auf dieſer irdiſchen Stufe hat die Vollendung noch nicht gefunden, jedoch heller oder dunkler zu verſchiedenen Zeiten das ihm eingeſenkte Bild ſeiner zukünftigen Verklärung ausgeſtrahlt. Aber von keiner andern Zeit dürfte wohl behauptet werden, daß ſie erhebender dieſes Bild offenbart hätte, als von der Zeit, zu welcher dieſe Erzählung zurückführt. Es war jene die Zeitenwende zwiſchen der antiken Welt und dem Mittelalter. In der erſtern unter Märtyrerthum erſtarkt und von dem römiſchen Staate endlich als die Pflanzung von Oben in ſich aufgenommen, ſtand die Kirche unter den Geburtswehen der beginnenden Aera, den Andrängungen der mittelalterlichen Völker gegen das römiſche Reich zwar unter der fortdauernden Erfahrung, daß hienieden nicht die wahre Ruhe erreicht werde, aber in dem Siegesbewußtſein, daß Alles ſich dem Herrn beugen müſſe, welcher die Verheißung von der weltüberwindenden Macht ſeines Wortes ſchon erfüllt zeige (1). Die

(1) Ambrosii commentarii in Evang. Luc. lib. 10, c. 23 (Opp. tom. V, p. 160): nunc quoniam trophaeum jam vidimus, currum suum triumphator ascendat. — Non hic revinctis post tergum brachiis gentes nec excisarum urbium imagines oppidorumque captorum simulacra cernimus aut submissa captivorum regum colla miramur, qualis humanorum solet esse species triumphorum, nec victoriae terminos regionis finc distinctos, sed ovantes populos nationum, quaesitos non ad supplicium, sed ad praemium, reges liberis affectibus adorantes, voluntariis urbes studiis deditas et in melius reformatas imagines oppidorum, quas non fucus expresserit, sed devotio coloraverit, fidei arma victoriarumque

Vereinigung eines Sinnes, der über das Sichtbare hinausgehend ſich voll lebendiger Hoffnung an das unſichtbare Reich anheftet, mit der innigen Ueberzeugung, auch ſchon auf Erden zu triumphiren, möchte wohl in keiner andern Zeit der Kirche ſich ſchöner erwieſen haben, denn damals, als er erſte große Sieg des chriſtlichen Geiſtes vollendet war und die Kirche mit dieſer Errungenſchaft den Entwickelungen eines neuen Zeitalters entgegenging. Ein Leib und Ein Geiſt, Ein Herr, Ein Glaube — dieſe apoſtoliſchen Worte hatten eine vorzüglich ſchöne Anwendung auf die Kirche in den ſpätern Zeiten des vierten Jahrhunderts. Denn ungeachtet gar mancher Partheiungen war es doch im Ganzen betrachtet Eine große chriſtliche Gemeinſchaft, welche von den innern Ländern des Orients bis zum weſtlichen Ocean und von dem Südrande der damals bekannten Erde bis in die Wildniſſe der nördlichen Barbaren reichte; der Bewohner des innern Syriens und Armeniens fand im Ganzen bis jenſeit der Ufer der Rhone und der Anwohner der afrikaniſchen Wüſten bis zu den rhätiſchen Alpen daſſelbe Bekenntniß, auf welchem auch ſein geiſtiges Daſein ruhte, dieſelbe Ehrfurcht vor den heiligen Schriften, aus deren Born er ſchöpfte und dieſelbe Feier des Sakramentes, durch welches ſeiner emporſteigenden Andacht der Himmel geöffnet ward. Alles dieſes war von der gleichen Ueberzeugung umſchirmt, daß es als ein treugepflegtes Erbtheil von den Apoſteln her durch bewährte Hirten der Gemeinde erhalten worden, lebte aber in der innerlichen Erfahrung von dem über Alles waltenden Gotte, der ſich durch die Menſchwerdung ſeines Sohnes mit unendlicher Herablaſſung und Liebe der abgefallenen Menſchheit offenbart habe, um der Demuth

---

jura toto orbe currentia, captivum principem mundi et spiritalia nequitiae, quae sunt in coelestibus, obedientia imperio vocis humanae, subditas dominationes variarumque virtutum species non sericis sed moribus emicantes. Fulget castitas, fides splendet et induta mortis exuviis devotio fortitudinis. Jam resurgit unius Dei triumphus. Fecit omnes prope jam homines triumphatores crux Domini.

ihres Glaubens aus der Mittheilung ſeines Geiſtes das Gut zu ſchenken, das ſie in hochmüthigem Verlangen nach Wiſſen und im ſelbſtiſchen Streben nach Gottgleichheit nicht zu erreichen vermochte. Seitdem unter Conſtantin die Kirche von den Verfolgungen Frieden empfangen, hatte ſich jene innere Erfahrung zu einem Symbol entwickelt, das überhaupt in der Gemeinde eine That des Denkens geworden war.

Wie aber im Denken das Chriſtenthum ſich als eine ſolche Macht erwies, eben ſo auch im Leben. Denn zwar ergeben es auch aus jener Zeit häufige Züge z. B. von grauſamer Härte, Gewaltthätigkeit und Hang zu ſinnlichem Ergötzen, daß die höhere Spende in irdenen Gefäßen gehegt ward, aber bei allen dieſen Aeußerungen noch nicht geheiligter Natur erſcheint dennoch wieder eine allgemein hindurchgehende Bewegung tiefer Gottesfurcht, Buße, Sehnſucht nach den kirchlichen Feiern, Beugung vor der kirchlichen Vermittelung, was der Kirche die im Allgemeinen von den Lehrern in ihr auch tiefempfundene Beſtimmung anwies, nach den vielſeitigſten Beziehungen auf das Leben einzuwirken, durch die religiöſe Vertretung des göttlichen Geſetzes zu ordnen, was durch die Staatsgeſetze ungeordnet geblieben war, oder nicht geordnet werden konnte. Die Kirche rief auch die Gewaltigen zur Buße (1); aufgefordert zur Vermittlung ſchlichtete ſie Streitigkeiten, bei der Aufrechthaltung der Gerechtigkeit nicht ohne den Geſichtspunkt der erziehenden Liebe (2); ſie war eine Beſchützerin der unſchuldig Verfolgten, der Hülfsbedürftigen und Unmündigen, ſie vertheidigte das ihr anvertraute Gut der Wittwen und das Vermögen der Waiſen (3); eine Mutter war ſie für die Armen, ihre Armen achtete ſie für ihre Reichthümer, für die Armen verwandte ſie unter den Drangſalen einer kriegerfüllten, mit vieler öffentlicher Noth heimgeſuchten

(1) Ambrosii epistt. lib. V, ep. 28.
(2) Ambrosii epistt. lib. V, ep. 24.
(3) Ambrosii Officiorum lib. II, c. 29 (Opp. tom. I, p. 52).

Zeit zum großen Theil die Vermächtniſſe und Schenkungen, die ihr oft gemacht wurden; ſie betrachtete es als ein ſchönes Vorrecht ihrer auf Gnade beruhenden und Gnade aneignenden Gemeinſchaft, auch für Schuldige Verzeihung oder Milderung der Strafe nachzuſuchen, ihre Altäre hörten nicht auf, Friedensſtätten für die Unglücklichen zu ſein, denen jeder ſchützende Boden ſonſt verſagt war (1). So glich ſie einer guten, treuermahnenden, treuzutheilenden und liebreichen Mutter, den Völkern, die ſich zu ihr bekannten, durch ein tiefes Band vereinigt, durch kraftvolles Geltendmachen des religiöſen Elementes das Staatsleben verklärend.

Darum waren auch ihre Feſte hehren Eindruckes. Es erſchien in dieſen eine lebendige Einheit vieler Gläubigen, deren geiſtiger Anſchauung die Grenze der ſichtbaren und unſichtbaren Welt ſchon durchlichtet wurde. Auch die damals ſchon ſo zahlreichen Gedächtnißfeiern der Märtyrer, die freilich einer unevangeliſchen Verehrung der Glaubenszeugen und dem Aberglauben oft Nahrung gaben (2), beruhten auf dem innigen Gefühl des Zuſammenhanges zwiſchen der verklärten und der kämpfenden Kirche. Man dachte ſich die vollendeten Streiter, durch deren ausharrendes Leiden man in den friſchen Genuß des Sieges eingeſetzt war, auf ihre einſtige Kampfesſtätte herabblickend, mitflehend für diejenigen, welche noch der Vollendung entgegenſtrebten und ſie auf dieſem Wege fördernd; in ihren Reliquien freute man ſich der Unterpfänder ihrer geiſtigen Gemeinſchaft (3), man ſchaarte ſich um dieſelben als um die Feldzeichen unſicht-

(1) Beiſpiele giebt Paulinus in der Lebensbeſchreibung des Ambroſius.

(2) In dieſer Beziehung ſagt Auguſtinus de moribus ecclesiae catholicae c. 34: novi multos esse sepulcrorum adoratores.

(3) Ambrosii liber de viduis (Opp. tom. I, p. 146): martyres obsecrandi sunt, quorum videmus nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si qua habuerunt peccata laverunt. Isti enim sunt Dei martyres, nostri praesules, speculatores vitae actuumque nostrorum.

Darer, siegreicher Führer. Aber die Blüthe des kirchlichen Festlebens war die Osterfeier. Dann hatte man auch den erhebenden Anblick der zahlreichen Katechumenen auf verschiedenen Altersstufen, welchen durch die Aufnahme in die Mitgliedschaft der sichtbaren Kirche die Hoffnung der Mitgliedschaft in der unsichtbaren Kirche geeinigt ward und der zahlreichen Jungfrauen, Lilien der Kirche (1), welche oft mit Dahingeben des größten weltlichen Glanzes in Jugendschönheit am Altar den Schleier nahmen, um sich ganz dem Trachten nach dem zu weihn, was nicht von dieser Welt ist (2).

Es ging durch die Kirche in jener Zeit ein tiefer Sehnsuchtszug nach dem Himmel. Seitdem die Verfolgungen gegen sie aufgehört hatten, schien dieser Zug nicht vermindert, sondern fast noch gehoben zu sein, gleich als hätte die Einsetzung in eine Ruhe auf Erden das Verlangen nach der unsichtbaren Welt von Neuem aufgeweckt. In den Einöden Egyptens, im Oriente, z. B. auf dem heiligen Boden Palästinas, aber auch in dem christlichen Europa, sowohl in den östlichen als in den westlichen Gegenden, entwickelte sich das Eremiten- und Klosterleben. So hatten sich in Rom wie auch in Mailand klösterliche Verbindungen gebildet (3). Besonders aber waren in Italien die gesegneten Fluren Campaniens die Ansiedlungsstätten von der Welt zurückgezogner Andacht (4). Matronen und Jungfrauen in glänzenden Verhältnissen, Männer, welche schon hohe Aemter bekleidet hatten und Jünglinge, vor denen das Leben noch in reichen Aussichten lag, sah man ihre Güter den Armen oder der Kirche hingeben, um bei der sparsamsten Kost und in der

(1) Ambrosii institutio virginis c. 15 (Opp. tom. I, p. 126): Christi lilia sunt specialiter sacrae virgines.

(2) Ambrosii ad virgines exhortatio (Opp. tom. I, p. 109): venit Paschae dies, in toto orbe baptismi sacramenta celebrantur, velantur sacrae virgines.

(3) De morib. eccles. catholicae c. 33.

(4) S. Ambrosii epistt. lib. VII, ep. 57.

ungeſchmückteſten Wohnung, oft von ihrer Hände Arbeit ihren Unterhalt ſuchend, durch dieſe Verleugnung des Zeitlichen deſto ungetheilter dem Gebet, der Betrachtung und dem Leſen der heiligen Schrift ſich hingeben und die herüberwehende Heimathsluft der Ewigkeit aufathmen zu können. Auch in den Geiſtlichen war dieſe ascetiſche Bewegung mächtig. Aber die Zurückgezogenen waren doch von der großen Gemeinſchaft des öffentlichen Lebens nicht abgeſchnitten. Durch ihr frommes Streben wurden ſie nicht ſelten zu Lichtpunkten, welche die Anziehungskraft echtchriſtlicher Geſinnung und der lebendigſten auf das Jenſeits gerichteten Hoffnung weithin verbreiteten; in ihnen ſelbſt aber erhob ſich, indem ſie von dem Irdiſchen ſich frei machten, die Natur und alle Schönheit des irdiſchen Lebens zu einem bilderreichen Symbol der höheren Welt, zu der ſie hingewandt waren.

Der edelſte Repräſentant dieſer, wenn auch von Einſeitigkeit nicht befreiten, dennoch herrlichen Aeußerung chriſtlicher Frömmigkeit war zu jenen Zeiten in Italien Paulinus von Nola, deſſen hier zu gedenken um ſo näher liegt, als er auch dem Auguſtinus durch die innigſte Freundſchaft verbunden geweſen iſt. Einem der vornehmſten und reichſten Geſchlechter Aquitaniens entſproſſen (1) und dem entſprechend vermählt, hochbegabt und zu den erſten Ehrenämtern erhoben, empfand er wie auch ſeine Gemahlin noch im friſcheſten Lebensalter tief die Nichtigkeit aller der Güter, welche ſie in der Welt hatten, im Vergleich zu dem ewigen Gute, deſſen ſie ſich würdig machen ſollten und es drang ſie, jenen zu enſagen, um für dieſes deſto mehr zu leben. Paulinus verkaufte ihre beiderſeitigen Beſitzungen zur Unterſtützung der Armen und zog ſich mit ſeiner Gattin nach der campaniſchen Stadt Nola zur begeiſterten Ausübung frommer Beſtrebungen zurück, eben ſo weitgefeiert wegen ſeiner Frömmigkeit, als in ſich ſelbſt demüthig. Wenn man es anſchauen

(1) S. Ambrosii epistt. lib. VI, ep. 36.

will, wie der Friede, den Chriſtus verleihe, ein anderer ſei, als die Welt gebe, ſo möchte man wohl keinen mildern Spiegel, als die Schriften jenes herrlichen Mannes finden.

Achtes Capitel.

Ferneres Leben und innere Kämpfe des Auguſtinus in Mailand bis zur Einwirkung des Platonismus.

Auguſtinus verlebte die Zeit, in welcher er nach ſeinem Eintritte unter die Katechumenen der Kirche immer mehr angenähert wurde, in einer ſolchen Umgebung von Freunden und Angehörigen, daß er in Mailand gleichſam auf den heimathlichen Boden zurückgeführt ward. Aus dieſem befreundeten Kreiſe gingen ihm auch manche Anregungen zu ſeiner weiteren Entwickelung zu. Von den Männern, mit denen er in vertrauterem Umgange ſtand, muß zuerſt Manlius Theodorus (1) erwähnt werden, der aber wegen ſeiner hohen weltlichen Stellung mehr Gönner als Freund für ihn war. Theodorus vereinigte einen edelmüthigen, von chriſtlicher Frömmigkeit durchdrungenen Charakter mit großer Liebe zu den Wiſſenſchaften, unter dieſen zur platoniſchen Philoſophie, und war durch Beredſamkeit ausge-

(1) Zu vergl. die Schrift des Auguſtinus de beata vita und das zu derſelben gehörige Capitel der Retractationen. Der Gönner des Auguſtinus war unſtreitig derſelbe Theodorus, deſſen Conſulatsantritt Claudian durch eine Paregyris feierte (Claudiani quae exstant, illust. a Gesnero, tom. I, p. 199) und deſſen hohe Stellung dieſer Titel einer Diſſertation von A. Rubenius bezeichnet: de vita Fl. Mallii Theodori, V. C., Quaestoris sacri Palatii, Comitis sacrarum largitionum, Praefecti Praetorio Italiae, Africae, Illyrici, V. Cos. Ordinarii. Was Claudian über die Humanität des Theodorus und über ſeine Liebe zu den Wiſſenſchaften ſagt, entſpricht ganz der Dedication des Auguſtinus. Auch zu vergl. de ordine lib. I, c. 11.

zeichnet. Ferner unterhielt Auguſtinus herzliche Freundſchaft mit einem Hermogenianus (1), durch deſſen Urtheil er gern ſeine Forſchungen in der Philoſophie beſtätigt wünſchte. Innig war ſein Verhältniß zum Zenobius und Verecundus (2). Zenobius ſuchte auch in der Begeiſterung der Dichtkunſt die Harmonie des Univerſums zu erlauſchen, nach deren Accorden und allbewegender Weisheit er ſo oft in Gemeinſchaft mit ſeinem Freunde ſich geſehnt hatte. Verecundus, Lehrer der Grammatik in Mailand, wurde von ſeiner chriſtlichen Gattin auf ähnliche Weiſe gemahnt, als einſt Patricius von Monnica, aber noch immer zog er es vor, mit ſeinen litterariſchen Freunden, unter welchen ihm Auguſtinus beſonders theuer war, nur der klaſſiſchen Litteratur zu leben, als auch der Verkündigung des Evangeliums achtſam zu ſein. Einen wackeren Landsmann fand Auguſtinus zu Mailand an dem Pontitianus (3), der im kaiſerlichen Palaſte, wahrſcheinlich unter den Agentes in rebus, einen ehrenvollen Dienſt hatte, ungeachtet ſeines kriegeriſchen Berufes ein frommer Chriſt, in der Kirche häufig und lange auf den Knieen dem Gebete hingegeben. Auch ſeinen alten, väterlichen Freund Romanianus ſollte Auguſtinus in Mailand wiederſehen, freilich aus einer für ihn ſchmerzlichen Urſache. Der biederherzige Mann, einſt in der Fülle aller Glücksgüter die Freude und der Ruhm Thagaſtes, war von den härteſten Schlägen irdiſchen Unbeſtandes getroffen worden. Wie aus den Zuſchriften der Bücher gegen die Akademiker hervorzugehen ſcheint (4), war es einem Gegner von ihm gelungen, Anſprüche auf einen bedeutenden

---

(1) Opp. tom. II, p. 1 (epist. ad Hermogenianum).

(2) Ueber den Zenobius iſt der zweite Brief des Auguſtinus und das Werk de ordine zu vergl., über den Verecundus Conf. lib. IX, c. 3.

(3) Conf. lib. VIII, c. 6. Die Agentes in rebus waren militairiſch disciplinirte kaiſerliche Geſchäftsträger, die zu verſchiedenen Functionen verwandt wurden und in der neuſten Zeit verſchiedene Analogieen haben. Cod. Theod. lib. VI, tit. 27.

(4) Contra Acad. lib. II, c. 2.

Theil seines Vermögens geltend zu machen und Romanianus reiste deshalb, seine Sache zu vertheidigen, an den kaiserlichen Hof (1), aber wohl ohne Erfolg. Er war ganz wie gebrochen, seinen heitern Lebensmuth hatte dumpfes Brüten eingenommen, aus welchem nur hin und wieder, wenn ihm das Bild eines über äußere Wechselfälle erhabenen, in geistigem Besitze sich befriedigenden Lebens entgegentrat, dann aber auch hinreißende Blitze angeborner Hochherzigkeit hervorleuchteten und die Freunde, welche ihn aufzurichten wünschten, vielmehr zu ihm erhoben (2). Seinen Sohn Licentius brachte er vermuthlich mit sich nach Mailand, um den vielbegabten, aber leichtsinnigen, bei ernster Geistesarbeit nicht ausdauernden Jüngling von neuem der bewährten Leitung des früheren Lehrers zu übergeben. Einen Studiengenossen erhielt Licentius am Trygetius, einem Jugendfreunde, der ebenfalls einer Primatenfamilie in Thagaste entsprossen war, sich nach empfangener wissenschaftlicher Vorbildung eine Zeitlang dem Kriegsdienste widmete, darauf aber unter Augustinus sich wiederum den Studien ergab (3). Auch Nebridius folgte dem Freunde, an welchem er zu Carthago für sein einziges Streben nach Erforschung der Wahrheit das gleichgesinnte Trachten eines mächtigeren Genius gehabt hatte, in die Ferne nach. Er verließ eine schöne väterliche Besitzung und eine zärtliche Mutter, aber die Bande der Heimath wurden in ihm von dem Verlangen überwunden, wieder wie vormals seine Fragen in die vertraute Brust, die wie keine andere ihn verstand, niederzulegen und sich aus ihr Befriedigung oder den Reiz erneuten Nachsinnens zu schöpfen. Auch Adeodats Mutter kam mit ihrem Sohne nach Italien, wohl von Augustinus, als seine dortige Lage sich befestigte, zur Reise aufgefordert. End-

(1) Conf. lib. VI, c. 14. (2) Contra Acad. lib. II, c. 1.

(3) Contra Acad. lib. I, c. 1. De beata vita §. 6. Die genauere Charakteristik des Licentius und Trygetius giebt der Aufenthalt des Augustinus in Cassiciacum.

suchte auch Monnica den heißbeweinten Sohn, der in Carthago auf ihre Bitten, sie nicht zu verlassen, nicht gehört hatte, in Italien wieder.

Vermuthlich kam sie im Herbste des Jahres 384 in Gesellschaft ihres zweiten Sohnes Navigius, eines einfachen, nicht ungebildeten Mannes, nach Mailand (1). Ihre Seereise war sehr gefahrvoll gewesen, aber unter den Stürmen und dem Aufruhr der Wogen, welcher die erfahrenen Seeleute beben machte, schlug ihr Herz ruhig unter dem Gefühl der behütenden Leitung Gottes. Das Suchen ihrer mütterlichen Liebe war ja auch eine mit Verheißungen ausgerüstete Mission, welche sie sicher auf das Ziel ihrer Reise hinweisen mußte, und außerdem wurde ihr durch eine Vision eine glückliche Landung zugesagt. Daher vermochte sie, das schwache Weib, die Männer zu ermuthigen, indem sie ihnen die gute Beendigung der Fahrt zuversichtlich verkündete.

In Mailand fand sie ihren Sohn in dem innern Schwanken, welches nach seinem Eintritte unter die Katechumenen zunächst noch fortdauerte. Augustinus theilte es der Mutter mit, daß er durch die Reden des Ambrosius zur Trennung von den Manichäern und zum Wiedereintritte unter die kirchlichen Katechumenen bewogen sei, daß er aber noch keineswegs das Vertrauen hege, aus der Kirche der Wahrheit gewiß zu werden, sondern sich ganz im Zweifel darüber befinde, ob und wie sie dem Menschen zu eigen werden möchte. Als Monnica es vernahm, daß ihr sehnlichster Wunsch zu einem so bedeutenden Theile schon erfüllt worden, wurde sie von keiner ungestümen Freude ergriffen, — denn sie sah jetzt ja eine Hoffnung verwirklicht, welche sie unter vielen Thränen und Gebeten und göttlichen Verheißungen gezeitigt hatte, — sondern mit milder Ruhe erwiederte sie: „ich glaube zu Christo, daß ich, bevor ich aus diesem Leben scheide, Dich als einen gläubigen katholischen

(1) Conf. lib. VI, c. 1. Navigius tritt in dem Aufenthalte zu Cassiciacum genauer hervor.

Christen sehen werde." Mit erhöhter dankbarer Inbrunst brachte sie aber hinfort das Opfer ihrer Thränen dar, von Gott bittend, daß er mit seiner Hülfe nicht verziehe, das Dunkel in dem Geiste ihres Sohnes aufhellen und besonders ihn erwecken wolle, mit größerem Eifer zur Kirche zu kommen und dort an dem Munde des Ambrosius zu hängen, voll Verlangens, die belebenden Worte aufzunehmen. Den Ambrosius liebte sie als einen Engel Gottes, da sie es wußte, daß durch ihn jenes innere Schwanken herbeigeführt sei, aus welchem sie eine heilbringende Krisis für ihren Sohn mit Zuversicht erwartete.

Die Anhänglichkeit der frommen Frau an den Erzbischof zeigte sich namentlich in ihrer Bereitwilligkeit, von einigen ihr theuren Kirchengebräuchen ihrer Heimath, die in der mailändischen Kirche nicht üblich oder untersagt waren, nach der Bestimmung des Ambrosius abzulassen. In Thagaste beobachtete man den Sonnabend als Fasttag, in Mailand nicht. Augustinus hatte als Katechumene diese Verschiedenheit nicht beachtet, aber Monnica wurde bedenklich, was sie thun solle. Um die Mutter zu beruhigen, fragte Augustinus den Bischof um Rath. „Wie kann ich, antwortete Ambrosius, hierüber etwas Anderes lehren, als was ich selbst thue?" Und er fügte dann hinzu: „wenn ich hier bin, faste ich nicht am Sabbath, wenn ich in Rom bin, faste ich am Sabbath. So beobachtet auch ihr die Gewohnheit der Kirche, zu welcher ihr gekommen seid, wenn ihr keinen Anstoß nehmen und geben wollt." Auf diese Antwort entsagte Monnica in Mailand unbedenklich der alten heimathlichen Gewohnheit (1). — Ferner war es in der nordafrikanischen Kirche üblich, dem Andenken der Märtyrer zu Ehren an ihren Gräbern, die sich damals in den Kirchen befanden, Gastmähler anzustellen. Diese Sitte, eine Nachbildung der heidnischen Götter- und Todtenfeste, war in ihrem Principe zwar auch von einem christlich-frommen Gefühle nicht verlassen. Man

(1) Aug. ep. ad. Casulanum, c. 14 (Opp. tom. II, p. 81).

hielt urſprünglich jene Mahlzeiten in einem Bewußtſein, das die Vorſtellung des Todes überwunden hatte und der fortdauernden Gemeinſchaft mit den verklärten Glaubenshelden gewiß war, auch wollte man durch ſie in den Zeiten der Ruhe die friedliche Frucht derſelben hingebenden Liebe bethätigen, die man an den Märtyrern dankbar ehrte. Denn die Mahlzeiten waren zugleich Agapen, in welchen den Armen mitgetheilt wurde. Aber freilich lag die Gefahr ihrer Entartung ſehr nahe und ſo hatten ſie im Lauf der Zeit zu arger Profanation des Heiligthums Gelegenheit gegeben (1). Aus dieſem Grunde ſo wie wegen ihres Zuſammenhanges mit den heidniſchen Parentalien hatte Ambroſius ſie unbedingt unterſagt. Monnica aber hing ſehr an dem heimathlichen religiöſen Gebrauche. Ihr war derſelbe wirklich Nahrung der Frömmigkeit geweſen. Denn ſie ſelbſt koſtete nur von den Speiſen, die ſie für Andere herbeitrug und beſtimmte ſich ſelbſt nicht mehr als einen kleinen mit Waſſer reichlich gemiſchten Becher Weins, den ſie auch noch mit ihren Gäſten zu theilen und wenn ſie nach einander mehrere Märtyrergräber beſuchen wollte, auf die einzelnen heiligen Stätten einzutheilen pflegte. Auch in Mailand kam ſie mit ihrem von Brod, Zuſpeiſe und Wein gefüllten Korbe zur Kirche, ward aber von dem Thürſteher mit dem Bedeuten, daß der Biſchof es verboten habe, zurückgewieſen. Und ſo unbedingt war ihre anhängliche Liebe zu dem Ambroſius, daß ſie von der langgewohnten frommen Ausübung nicht allein ohne Widerſtreben abließ, ſondern ſogar, als ſie den Grund des Verbotes erfahren hatte, alsbald ſelbſt die afrikaniſche Sitte tadelte. Hinfort nahte ſie den Memorien der Märtyrer mit ihren Gebeten, brachte eine Geldſpende für die Armen und feierte an den Gedenkſtätten die Gemeinſchaft mit dem Leibe des Herrn, „deſſen Leiden nachfolgend die Märtyrer den Tod erduldet und die Krone empfangen hatten" (2).

(1) Aug. ep. ad. Alypium (Opp. tom. II, p. 48). (2) Conf. lib. VI, c. 2.

So wie aber Monnica dem Ambroſius innigſt anhing, hielt auch der Biſchof hoch auf die ehrwürdige Matrone, deren Frömmigkeit aus ihren Worten, ihrem Wandel, ihrem unausgeſetzten andachtsvollen Kirchenbeſuche hervorleuchtete. Oft, wenn er den Auguſtinus ſah, brach er in Worte zu ihrem Lobe aus und wünſchte ihm Glück, eine ſolche Mutter zu beſitzen. „Er wußte nicht, fügt Auguſtinus in ſeinen Confeſſionen dieſes erwähnend hinzu, was ſie an mir für einen Sohn hätte, der ich alles dieſes bezweifelte und durchaus nicht glaubte, daß der Weg zum Leben gefunden werden könne.“

Aber nicht immer ſtand Auguſtinus in jener Periode ſeines Lebens in ſolchem düſteren Zweifel dem Ambroſius gegenüber. Wie Frühlingsſchauer mit Sonnenblicken wechſeln, ſo tauchten auch mildere Stimmungen lichtwerdender Hoffnung in ihm auf, nicht allein, wenn er den Predigten des Ambroſius zuhörte, ihn feſſelnd, ſondern auch in anderen Stunden zu dem verehrten Lehrer hinziehend, in dem Verlangen, vor demſelben das wogende Geheimniß ſeiner Bruſt zu öffnen. Was er länger zu finden gewünſcht, war jetzt von ihm gefunden worden, ein Mann, der die Bedeutung der heiligen Schrift tief durchforſcht hatte und wie er durch dieſen die Anregung zu einem anziehenden, ſtärkenden Nachdenken empfangen, ſo durfte er vielleicht auch hoffen, ein neues Vertrauen zur Wahrheit durch ihn zu erhalten, wenn er ihm ſeinen innern Zuſtand entdecken und grade ihr ſeine geiſtigen Kämpfe Zuſpruch von ihm erwarten könnte. Oft ging er daher in dem Wunſche, in einer längeren Unterredung ſeine innerſten Bewegungen aufzuſchließen, in die Wohnung des Biſchofs. Aber entweder ſah er denſelben von vielen Leuten umgeben, welche alle ihm ihre Anliegen vortragen wollten und dann war keine Gelegenheit, etwas Anderes zu fragen, als was ſich kurz beantworten ließ, oder in ruhigeren Stunden, wenn er nach der gebräuchlichen Weiſe unangemeldet in das biſchöfliche Zimmer getreten war, fand er den Ambroſius mit ſtillem Leſen beſchäftigt. Er ſetzte ſich dann wohl und harrte

lange Zeit ſchweigend, ob ihn der Biſchof nicht beachten, oder Stellen aus dem Buche laut leſend ihm nicht zu einer Frage Veranlaſſung bieten möchte. Aber immer blieb das Warten umſonſt. Die Augen des Leſenden bewegten ſich über die Blätter, aber kein Wort verrieth, was er dabei in ſich bewegte, ſei es, daß Ambroſius dann auch aus dem Grunde, um ſeine nicht ſtarke Stimme zu ſchonen, ein lautes Sprechen vermied, oder weil er in der kurzen Zeit, die er ſeiner geiſtigen Erholung widmen konnte, ſo ungeſtört als möglich bleiben, durch keine Fragen, welche vielleicht eine längere Erörterung verlangt hätten, von den Schriften abgezogen ſein wollte. Wenigſtens vermuthete Auguſtinus dieſes Letztere, wenn er jenes in ſich gekehrte Schweigen beobachtete und ſo wagte ſich das unterbrechende Wort, ohnehin deſto ſchüchterner, ein je tieferer Ausdruck des Innern es iſt, nicht über ſeine Lippen. Für das, was er auf dem Herzen trug, hätte er den Biſchof gern ſo unbeſchäftigt als möglich gefunden. Stets kehrte er daher mit demſelben Zwieſpalte wieder heim (1).

Aber ſeine Entwickelung zur Kirche hin, da ſie nicht durch vertraute Unterredungen mit dem Ambroſius beſchleunigt wurde, erhielt doch keinen Stillſtand. Aus den ſonntäglichen Predigten des verehrten Lehrers, die er zu hören nicht verſäumte, ſchöpfte er immer reicher die Ueberzeugung, daß die manichäiſchen Angriffe gegen die heilige Schrift von der Kirche ſämmtlich zurückgewieſen werden könnten (2) und wenngleich er damals noch in der Einſeitigkeit der allegoriſchen Betrachtungsweiſe befangen blieb (3), ſo mußte er ſich doch bereits mehr aus jenen Vorträgen aneignen, als den Gegenſatz ſymboliſcher Deutungen zu den buchſtäblichen Auffaſſungen der Manichäer, nämlich das Bewußtſein über den Unterſchied einer Forſchung, welche auf wirk-

(1) Conf. lib. VI, c. 3. (2) Id. loc. cit.

(3) In dieſer Beziehung ſind auch die Schriften de utilitate credendi und de duabus animabus zu vergleichen.

Reicher Theilnahme am Gegenſtande beruhend ein treues, liebevolles Aufſuchen ſeines Verſtändniſſes iſt und einer Forſchung, welche ſchon von Abneigung ausgeht und deshalb wie ein unreiner Spiegel das aufgenommene Bild verunſtaltet zurückfallen läßt.

In dieſem Wiedererkennen einer Gemeinſchaft, welche über ſeine Kindheit unvergeßliche Gefühle verbreitet hatte, darauf lange von ihm verkannt und verſchmäht war, jetzt aber ſeiner bereuenden Beſchämung es immer klarer enthüllte, welchen Anſpruch ſie auf ſeine dauernde Anhänglichkeit gehabt habe, war Ein Moment von ganz beſonderer Bedeutung. Zum Theil aus Geſprächen mit dem Theodorus, am meiſten jedoch aus den Reden des Ambroſius ward er es inne (1), daß die Kirchenlehre keineswegs das Weſen Gottes nach Analogie der menſchlichen Perſönlichkeit leiblich eingeſchränkt wähne, ſondern wenn die Kirche gemäß der heiligen Schrift von dem Menſchen verkündige, daß er nach dem Bilde Gottes geſchaffen ſei, ſo verſtehe ſie den menſchlichen Geiſt, der, ein Abglanz des Allmächtigen, unter keinen körperlichen Formen von ihr gedacht werde, und wenn ſie von einem Schauen Gottes rede, ſo ſolle dieſes keineswegs eine Analogie des körperlichen Anblickes bezeichnen. Ueber das Erſtere erklärte ſich z. B. Ambroſius auf dieſe Weiſe (2): „laſſet uns, ſpricht er, den Menſchen machen zu unſerm Bilde und Gleichniß. Wer ſpricht dieſes? Nicht Gott, der dich gemacht hat? Und was iſt Gott? Fleiſch oder Geiſt? Fürwahr, nicht Fleiſch, ſondern Geiſt, dem das Fleiſch nicht gleichen kann, weil er unkörperlich und unſichtbar, das Fleiſch aber umtaſtbar und ſichtbar iſt. Ein Anderes ſind wir, ein Anderes iſt unſer, ein Anderes iſt um uns. Wir ſind Seele und Geiſt, unſer ſind die Glieder und Sinne des Leibes, um uns ſind die Erforderniſſe zu dieſem Leben. Merke daher auf dich und erkenne dich

(1) De beata vita §. 4.
(2) Ambrosii Hexaëmeron lib. VI, c. 7 (Opp. tom. IV, p. 80).

ſelbſt, das heißt, nicht was für Arme oder für Körperkraft, nicht wie große Beſitzungen oder wie große Macht du habeſt, ſondern welche Seele und welchen Geiſt, von wo alle deine Rathſchläge ausgehen und wohin die Frucht deiner Werke heimgebracht wird. Denn die Seele iſt voll Weisheit, Frömmigkeit und Gerechtigkeit, weil von Gott jegliche Tugend iſt. Unſre Seele alſo iſt zum Bilde Gottes gemacht. Denn in ihr biſt du durchaus, o Menſch, der du ohne ſie nichts biſt, ſondern Erde biſt du und zu Erde ſollſt du werden." — Ueber das Schauen Gottes ſagte z. B. Ambroſius Folgendes (1): „ſogar in der Auferſtehung iſt es nicht leicht Gott zu ſchauen, außer denen, welche reines Herzens ſind. Und deshalb: ſeelig ſind, die reines Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen! Wenn alſo diejenigen, welche reines Herzens ſind, Gott ſchauen werden, ſo werden ihn gewißlich Andere nicht ſchauen. Denn weder werden die Unwürdigen Gott ſchauen, noch vermag Gott zu ſchauen, wer nicht den Willen dazu hat. Auch wird Gott nicht an einem Orte geſchaut, ſondern im reinen Herzen. Nicht mit den leiblichen Augen wird Gott erforſcht, nicht durch das Geſicht umgrenzt, nicht durch Berührung erfaßt, nicht mit dem Ohr vernommen, nicht im Herannahen bemerkt. Und abweſend gewähnt wird er geſchaut, und wenn er gegenwärtig iſt, wird er nicht wahrgenommen. Endlich hatten auch nicht alle Apoſtel Chriſtum geſchaut. Und deshalb ſpricht er: ſo lange bin ich bei euch und ihr kennet mich nicht? Denn wer erkannt hat, welches da ſei die Breite und Länge und Höhe und Tiefe und die überſchwängliche Liebe der Erkenntniß Chriſti, der hat Chriſtum geſehen, der hat auch den Vater geſehen. Denn wir kennen Chriſtum ſchon nicht nach dem Fleiſche, ſondern nach dem Geiſte. Denn der Geiſt vor unſerem Angeſichte iſt Chriſtus der Herr,

(1) Dieſe Stelle wird von Auguſtinus Opp. tom. II, p. 480 u. 495 angeführt.

der uns nach seiner Barmherzigkeit bis zur ganzen Fülle Gottes zu erfüllen würdigt, um von uns geschaut zu werden."

Als Augustinus durch diesen neuen Beweis seines früheren unbesonnenen Eifers zu seiner tiefen Beschämung überführt ward, war es ihm doch zugleich eine erhebende Freude, daß seine bitteren Vorwürfe keineswegs die kirchliche Lehre, sondern nur eine einzelne, ungeläuterte Denkweise in dem kirchlichen Verbande getroffen hätten. Das Gefühl seines innerlichen Lebenszusammenhanges mit der Kirche wurde mächtiger angeschlagen. Aber um so ängstlicher ward er auch, wie er doch der Wahrheit inne werden möchte. Seine frühere leichtsinnige Besinnbarkeit stellte sich ihm auch jetzt warnend entgegen und hemmte ihn, sich der Gemeinschaft, welche ihm aufs Neue ein Zeugniß ihres Geistes kundgemacht, hingebend anzuvertrauen. Doch wie hätten nicht unter diesem Streite der Liebe und der Sorge, die ihren Einheitspunkt in der Liebe zur Wahrheit hatten, sich noch häufiger und flehender als zuvor jene Aufblicke zu Gott hervordrängen und auf den Kampfesmüden unvermerkt Anwandelungen der Ruhe herablenken sollen! (1).

Unter dem Stürmen der Elemente, unter dem Kampf der Geister, und unter dem Kampfe, welchen das einzelne Gemüth zu kämpfen hat, wirkt geheimnißvoll die besänftigende Liebe Gottes. Wenn der Aufruhr in der Natur sich am höchsten gesteigert hat, wird er von einer ordnenden Macht eingenommen und wenn die innere Aufregung am gewaltigsten geworden ist, senkt ein stillender Gedanke sie nieder. Auch Augustinus scheint seit der Zeit, da nach einer besseren Einsicht in die kirchliche Lehre von dem Bilde Gottes seine Unruhe um die Wahrheit verstärkt wurde, eine beruhigendere Aussicht, endlich noch das ersehnte Ziel zu erreichen, gewonnen zu haben, und zwar wirkten in derselben ein materiales und ein formales Princip zusammen: die Ueberzeugung, daß all' sein Forschen von dem

(1) Conf. lib. VI, c. 4 u. 5.

Fundamente und der Norm der Gottesidee als der höchsten, absolutesten getragen werden müsse und sein in der katholischen Anschauung von der Kirche sich begründender Glaube an die heilige Schrift. Damals, als durch die Worte kirchlich-frommer Männer ein langer Wahn von ihm schwand und er bei jenen Worten die ewige Mitgabe für die Zeitlichkeit, obwohl noch keineswegs klar, doch klarer als sonst in sich wiedererkannte, scheint der Gedanke in ihm herrschend geworden zu sein, daß das höchste menschliche Denken dem höchsten Sein entsprechen müsse, dieses aber Gott sei, folglich jeder Gedanke über Gott, wenn sich ein noch Vollkommneres denken lasse, als eine unreife Bildung gegen das reifere Geisteserzeugniß verworfen werden und jegliches Sinnen über die Räthsel des Universums das absolute göttliche Wesen voraussetzen müsse (1). An dieser Ueberzeugung hatte er doch ein Princip, mit welchem er weiter dringen, ein Kriterium, an welchem er prüfen konnte; aber als die fruchtbare Stätte, aus deren schützendem Boden man mit dem Gedanken des Absoluten Wahrheit um Wahrheit in sich erzeugen könnte, stellte sich ihm jetzt mit zunehmender Wahrscheinlichkeit die heilige Schrift dar.

Denn zwar war sein Glaube an die göttliche Vorsehung nie untergegangen, mußte aber wohl, nachdem er sich dazu erhoben hatte, den Gedanken des Absoluten in sich walten zu lassen, sich tiefer und persönlicher gestalten und vereinigt mit dem Eindrucke der Belehrungen, welche ihm in dem Vorhofe der Kirche aus der heiligen Schrift wieder zugegangen waren, so wie mit dem unter vielem inneren Kampfe gezeitigten demüthigen Bekenntnisse, daß der Mensch ohne die herablassende Offenbarung Gottes zum Innewerden der Wahrheit zu schwach sei, ihm es mehr und mehr gewiß werden lassen: nicht anzuschuldigen sei der Glaube an die heilige Schrift, sondern als ein gebührendes Vertrauen auf die göttliche Leitung zu ehren (2). War denn

(1) Conf. lib. VII, c. 1—5. (2) Conf. lib. VI, c. 5.

das Glauben in jedem Falle zu verwerfen? Wie Vieles doch aus der Natur und Geſchichte, über gegenwärtige Verhältniſſe der Staaten und über die Verhältniſſe ſeines eignen Lebens hielt er auf das Wort der Erzählenden mit ſicherem Vertrauen feſt und würde dergleichen nicht geglaubt, wie nichtig müßte die menſchliche Entwickelung werden! Verdiente aber auch nur irgend einmal die geiſtige Hingebung an die Autorität Billigung, dann gewiß die gläubige Ehrfurcht vor der heiligen Schrift. Dieſe wurde überall von der großen kirchlichen Gemeinſchaft, welche durch die Succeſſionen der Biſchöfe ihr Daſein auf die erſten apoſtoliſchen Empfänger der Erlöſung Chriſti zurückleitete (1), als ein ſtetsgehegtes, zuverläſſiges, durch den göttlichen Geiſt eingegebenes Document der Heilslehre geprieſen. Gewiß, der Allwaltende hätte ihr nicht ein ſolches Anſehn zu Theil werden laſſen, wenn es nicht ſein Wille wäre, daß die Menſchen, zu ſchwach, um die Wahrheit durch ihre Vernunft zu ergründen und der Norm heiliger Schriften bedürftig, ihn durch jene glauben und ſuchen ſollten. „Denn — ſo fügt er, da er dieſen Standpunkt ſeiner Entwickelung beſchreibt, in ſeinen Confeſſionen hinzu — ſchon bezog ich, was mir in jenen Schriften Anſtoß zu geben pflegte, auf die Erhabenheit der Sakramente, und deshalb erſchien mir ihr Anſehn ehrfurchtgebietender und eines frommen Glaubens würdiger, weil ſie von jedem geleſen werden konnten und die Herrlichkeit ihres Myſteriums für ein tieferes Verſtändniß bewahrten, durch die einfachſten Worte und den herablaſſendſten Ausdruck ſich allen darbietend und das Nachſinnen derer anſpannend, welche tieferen Gemüthes ſind, ſo daß ſie in ihren menſchenfreundlichen Schooß Alle aufnähmen und durch die enge Mündung zwar nur Wenige zu Dir entſendeten, aber doch viel mehr, als wenn ſie nicht durch ein ſo erhabenes

(1) Dieſer katholiſche Geſichtspunkt, der in de utilitate credendi c. 17 hervortritt, muß nach meiner Anſicht ſchon jetzt in dem Auguſtinus ſich geltend gemacht haben.

Ansehn emporragten und nicht in den Schooß heiliger Herablassung die Menge schöpften." Diese Ansicht über das Vertrauen auf die heilige Schrift entwickelte sich bei dem Augustinus freilich nicht ohne innere Schwankungen; er habe es, sagt er, zu einer Zeit fester, zu einer anderen Zeit minder fest gehegt; aber unter diesem Wellenschlage steigender und sinkender Bewegungen, durch sein hülfesuchendes Gebet genährt, wurde es doch allmählig tiefer in sein Herz gebracht. „Ich dachte jenes, bemerkt er nach der angeführten Stelle der Confessionen, und Du warst bei mir, ich seufzte auf und Du hörtest mich, ich schwankte und Du leitetest mich, ich ging den breiten Weg der Welt und Du verließest mich nicht."

Durch das Zusammenwirken dieses materialen und formalen Princips bildete sich jetzt in ihm ein System, welches ganz den Charakter einer Uebergangsstufe zwischen seiner einstmaligen manichäischen Meinung und seiner späteren geläutert-kirchlichen Ueberzeugung darstellt, gleichsam die erste Erscheinungsform des edlen Diamanten in seiner noch undurchsichtigen Hülle, bevor die Schärfe der reingeistigen Anschauung von den materiellen Schlacken ihn befreit hatte. Die Grundpfeiler des manichäischen Systems, der Dualismus und die Emanationstheorie, waren für ihn jetzt völlig zusammengestürzt. Mit der letzteren hatte ihn im Grunde freilich schon die Dialektik des Nebridius unversöhnlich entzweit und seine darauf noch fortdauernde unentschiedene Haltung läßt sich nur aus seiner Rathlosigkeit, sich eine feste Ueberzeugung zu vermitteln, und einer begleitenden unklaren Vorstellung möglicher Auskunft zu Gunsten des Manichäismus ableiten. Seine dann auf akademischem Standpunkte gegen die auf Naturbildern ruhende Lehre der Manichäer sich ausbildende Dialektik hatte wohl ohne Zweifel den Läuterungsproceß nach manichäischer Meinung, die andere Seite des Emanationsprocesses, sehr bodenlos für ihn gemacht. Doch gegenwärtig wußte er sich im Besitze eines Argumentes, durch welches er die Lehre von der Vermischung der göttlichen Substanz mit

der Subſtanz des Böſen, von den Leiden, Gefahren und befreienden Kämpfen des göttlichen Weſens in der umfaſſenden böſen Natur kurz und ſchlagend beſeitigen konnte (1). So gewiß jener Proceß der Subſtanz Gottes in der irdiſchen Natur nicht ohne Veränderung, Wandelbarkeit und Verletzbarkeit zu denken und ſo gewiß das Unveränderliche vor dem Veränderlichen, das Unwandelbare vor dem Wandelbaren, das Unverletzliche vor dem Verletzlichen erhaben war, ſo gewiß mußte die Theodicee der Manichäer verworfen werden. Aber auch der Dualismus ließ ſich nicht vertheidigen. Wenn Auguſtinus in früherer Zeit gegen die Kirchenlehre Widerwillen empfunden hatte, weil ſie das Weſen Gottes verendliche, ſo leuchtete es ihm jetzt ein, daß die manichäiſche Lehre, der Subſtanz des Guten eine Subſtanz des Böſen, dem Lichtreiche ein uranfängliches Reich der Finſterniß entgegenſetzend, auf eine Weiſe, welche die Kirche verabſcheue, die Abſolutheit Gottes einſchränke (2). Er fühlte ſich jetzt gedrungen, Gott als den Schöpfer aller Dinge, nicht allein der Geiſterwelt, ſondern auch der körperlichen Welt zu denken (3), obwohl in dieſem Gedanken deshalb für ihn eine eigenthümliche Schwierigkeit lag, weil er noch keiner reingeiſtigen Anſchauung mächtig zu werden wußte, ſondern noch immer eine materielle Vorſtellung von Gott hegte. Wohl verſuchte er es, wenn er gemäß der kirchlichen Verkündigung, daß Gott Geiſt ſei, ſeinen Blick zu dem Urheber alles Lebens emporrichten wollte, durch den Begriff des Unwandelbaren, was in keiner materiellen Natur erfunden wurde, die körperlichen Bilder zurückzuwerfen, aber dieſer Verſuch, zu welchem er ſchon in ſeiner Schrift über das Schöne und Angemeſſene aufgeſtrebt

(1) Conf. lib. VII, c. 1—5.

(2) De moribus eccles. cath. c. 10: nam et credere, Deum loco aliquo quamvis infinito contineri, — nefas habetur. Ohne Zweifel hegte Auguſtinus ſchon jetzt dieſe Ueberzeugung.

(3) Conf. lib. VII, c. 3.

hatte, war auch noch jetzt von keinem Erfolg. Wie wenn man das leibliche Auge vor der Sinnenwelt verſchließt und dennoch Kreiſe auf Kreiſe mit den Farben des Regenbogens in ihm aufquellen und ſich ausdehnen, ſo war auch in der geiſtigen Anſchauung des Auguſtinus in demſelben Augenblicke, daß er ſie frei zu machen wünſchte, die gewohnte ſinnliche Vorſtellung wieder zugegen. Auch noch jetzt ſchien ihm der Boden des Seins zu entweichen, wenn er es der materiellen Beſchaffenheit entäußern wollte.

Er beſchreibt jenen innern Vorgang mit dieſen Worten (1): „mit Einem Stoße verſuchte ich, den umwirbelnden Schwarm der Unlauterkeit von dem Blicke meines Geiſtes zu vertreiben. Und wenn ich ihn kaum in einem Augenblicke zerſtreut hatte, ſiehe, wiederum zuſammengeſchaart war er da und ſtürzte ſich in meine Anſchauung und umwirrte mich, ſo daß ich, wenn auch nicht in der Form des menſchlichen Körpers, doch etwas Körperliches durch die Räume denken mußte, ſei es die Welt durchfließend, oder außerhalb der Welt in Unermeßlichkeit ergoſſen, auch das Unzerſtörbare und Unverletzliche und Unwandelbare, was ich dem Zerſtörbaren und Verletzlichen und Wandelbaren voranſetzte. Denn was ich ſolcher Räume beraubte, ſchien mir nichts zu ſein, nämlich durchaus nichts, nicht einmal ein Leeres, wie wenn ein Körper von einem Orte entfernt würde und ein von jedem Körper, ſowohl einem erdigen als einem feuchten, einem luftartigen oder einem ätheriſchen entäußerter Raum übrig bliebe, aber dennoch ein leerer Ort und gleichſam ein räumliches Nichts. Alſo wähnte ich, verdumpften Herzens und mir ſelbſt nicht offenbar, daß Alles, was nicht räumlich ſich ausbreite oder ergieße oder zuſammengedrängt werde oder aufſteige oder irgend eine ſolche Beſchaffenheit habe oder haben könne, durchaus nichts ſei. Denn durch welche Formen mein Auge zu gehen pflegte, durch eben ſolche ging auch mein Herz."

(1) Conf. lib. VII, c. 1.

Demnach entwarf er sich folgende Vorstellung von Gott (1): die ganze erschaffene Welt in ihren unermeßlichen Räumen ist Gottes voll und außer ihrem Umkreise umgiebt er sie in unendlichen Fernen, die unwandelbarste, geistigste Materialität, unendliche Persönlichkeit, in kein Bild aufzunehmen, aber das Urbild jeglicher Schönheit, welche aus dem Reflex der Sinnenwelt in dem Auge abglänzt, oder in dem Blick des Geistes wie eine himmlische Gestalt ruht. Gleichwie dem Sonnenstrahl der Luftkörper über der Erde keine Hemmung entgegensetzt, sondern jener ihn durchdringt, ihn nicht zertrennend oder durchschneidend, sondern ihn ganz erfüllend, so durchdringt auch Gott nicht allein Himmel und Luft und Meer, sondern auch die Erde, beides im Großen und in ihren kleinsten Bestandtheilen, mit seiner Gegenwart, durch sein verborgenes Walten innerlich und äußerlich Alles regierend, was er geschaffen hat.

Auf dieser Uebergangsstufe bildete sich Augustinus eine Christologie, welche aus der manichäischen Ansicht in die entgegengesetzte Abweichung von der Norm der Schrift und Kirche verfiel und mit seinem christlichen Gefühle zwar in einem merkwürdigen Zwiespalte war, aber doch durch die Entwickelung seines Denkens vorübergehend gefordert scheint (2). Von dem Doketismus gerieth er eine Zeitlang in den Ebionitismus. Hatte er vormals auf manichäischem Standpunkte das göttliche Wesen Christi anerkannt, aber das wahrhaft Menschliche in der Person des Erlösers nicht gewürdigt und deshalb wohl die für dieses zeugenden Stellen der heiligen Schrift willkürlich behandelt, so wagte er jetzt nicht, denselben etwas zu entziehn. Was die Schrift von Christo als von einem wirklichen Menschen berichtete, mußte Wahrheit sein, oder alle ihre Worte wurden dem

(1) Conf. lib. VII, c. 1.

(2) Conf. lib. VII, c. 19. Obwohl Augustinus diese Christologie in einem späteren Zusammenhange erwähnt, so ist doch in Erwägung seiner Entwickelung gewiß anzunehmen, daß er sie sich schon früher gebildet habe.

Zweifel unterworfen und kein Heil war hinfort mehr aus ihr zu schöpfen. Mit der schriftgemäßen Voraussetzung des Reinmenschlichen in der Erscheinung des Erlösers konnte er aber die kirchlich ausgebildete Lehre von der Incarnation des göttlichen Wortes durchaus nicht zusammendenken, oder vielmehr die Bedeutung dieser Lehre blieb ihm verhüllt (1), ohne Zweifel aus dem Grunde, weil seine Grundüberzeugung von der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens entgegenstand. Er betrachtete also Christum als einen vor allen anderen Menschen an Weisheit unvergleichlich erhabenen, durch besonders innige Gemeinschaft mit Gott ausgezeichneten menschlichen Lehrer, dessen errettende Bestimmung für alle Völker durch seine wunderbare Geburt beurkundet, durch seine Wundermacht bestätigt (2), durch seine Auferstehung besiegelt sei, damit seine Lehre und das Beispiel seines Lebens, seine Ermahnung in Wort und That, das Zeitliche für das Ewige gering zu achten, durch das heilsame Mittel göttlicher Autorität den Gemüthern eingeprägt werde. — Augustinus mußte diese Abweichung von dem kirchlichen Dogma, da sie so wenig eine erschöpfende Bildung seines christlichen Gefühls war, sehr leicht aufgeben, so bald ihm der Unterschied seiner Ansicht und der Kirchenlehre klar dargestellt und zugleich bezeichnet war, daß die Lehre von dem Gottmenschen gegen die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens keinen Widerspruch enthalte. —

Während Augustinus auf diesem Wege, suchend, zweifelnd und findend, aber auch noch abirrend, sich doch dem Ziele, das er im Denken zu erringen hatte, mehr und mehr annäherte, kämpfte er nicht minder im Leben und zwischen beiderlei Bewegungen bestand die zusammengehörigste Wechselwirkung, wie sie denn auch aus Einer Wurzel entsprossen waren. Sein zunehmendes Vertrauen zur Wahrheit, seine sich befestigende Gottes-

(1) Quid autem sacramenti haberet, Verbum caro factum, ne suspicari quidem poteram.

(2) Zu vergl. ist auch die Schrift de utilitate credendi.

Idee, sein Berührtwerden von einer Welt lichter und reiner Gedanken war in allen Momenten eben so sehr das Aufschauern eines höheren Lebens voll Schmerz und Wonne, welches ihn, wenn es ihn nicht durchdrungen, sondern unter dem Entgegenwallen seiner irdischen Leidenschaften sich zurückgezogen hatte, nach vorübergewehtem Rausche wieder mit schwermüthigerem Verlangen auf die hohe, verheißungsreiche Region des Geistes hinweisen mußte.

Noch in seinem dreißigsten Jahre war Augustinus von den kühnfliegenden Träumen, denen er sich schon in seinem neunzehnten Jahre zu entreißen suchte, nicht freier geworden. Im Gegentheil gab seine Berufung nach Mailand, die angesehenen Verbindungen, welche er hier, wie z. B. mit dem Theodorus, geknüpft hatte, seinem Ehrgeize einen neuen Antrieb. Jetzt schien seine Hoffnung, daß er es seinem Geiste und seiner Bildung entsprechend noch zu einer hohen Stellung in der Welt bringen werde, sich in der That verwirklichen zu wollen und der Gedanke seiner zukünftigen, nicht mehr fernen Auszeichnung trieb wohl sein verstecktes Spiel, indem er das gebietende Ansehn dieses oder jenes berühmten Mannes sich vorstellte. So glaubte er, daß dem Ambrosius, weil demselben die ersten Männer im Staate so große Ehrenbezeugungen erwiesen, ein glückliches Loos gefallen sei, nur das Cölibat hielt er, wenn er sich in eine solche Stellung versetzen wollte, für eine schwer auszuführende Sache (1). „Ich hatte aber, setzt er dieses erwähnend hinzu, weder erfahren noch konnte ich es vermuthen, worauf seine Hoffnung gerichtet sei und was für einen Kampf er gegen die Angriffe auf seine Hoheit zu bestehen habe, oder welchen Trost er in den Widerwärtigkeiten hege und welche Erquickung der verborgene Mund seines Herzens von Deinem Brode koste." — Ambrosius war nach dem Gesichtspunkte des irdischen Glückes keineswegs zu beneiden. Er war damals von den Gefahren umgeben, welche

(1) Conf. lib. VI, c. 3.

Juſtina, uneingedenk der Dienſte, denen er ſich für ihren Sohn Valentinian durch ſeine zwiefache Verhandlung mit dem Maximus, zuerſt als Friedensvermittler, darauf um Gratians Gebeine von dem Uſurpator zurückzufordern, unterzogen hatte (1), in ihrem arianiſchen Eifer gegen ihn erregte. Die arianiſche Parthei hatte auf's Neue einen Biſchof erhalten an einem zweiten Aurentius, der ſich aber wegen des erſteren Mercurinus genannt haben ſollte (2). In ſeiner ungebeugten Haltung hatte Ambroſius nun beſonders eine Reihe von Gefahren zu beſtehn, als Juſtina im Namen ihres Sohnes die Einräumung einer der Hauptkirchen, entweder der basilica Portiana außerhalb der Ringmauern, oder der noch größeren in der Stadt ſelbſt gelegenen basilica nova für die Arianer forderte. Der Erzbiſchof verweigerte es, nicht minder gegen Maaßregeln der Gewalt als gegen Vorſtellungen. Mailand gerieth in ſtürmiſche Bewegung. Der katholiſche Theil der Einwohner ſchaarte ſich gleich einer beunruhigten Heerde um den Hirten, blieb Tag und Nacht in den Kirchen und um ihn verſammelt. Zu den Ausdauerndſten und Glaubensmuthigſten gehörte damals auch Monica (3). Soldaten wurden ausgeſchickt, um die Ausführung des kaiſerlichen Gebotes zu erzwingen; aber die Mehrzahl derſelben war im Herzen mit der umlagerten Gemeinde verbündet, manche von ihnen gingen in die Kirche, mit dem Zurufe, daß ſie nicht zum Kampfe, ſondern zum Gebete kämen, und als endlich der Kaiſer am Charfreitage den Gegenbefehl zum Rückzuge erließ, ſah man die rauhen Krieger in das Heiligthum eilen und mit Küſſen die Altäre bedecken (4). In jener Zeit der Bedrängniſſe, als der Abend ſorgenſchwer auf die in den Kirchen wachende Gemeinde herabſank und der anbrechende Morgen mit

(1) Ambrosii epist. lib. V, ep. 27 (Opp. tom. III, p. 105) u. lib. V, ep. 33 (Opp. tom. III, p. 129).

(2) Ambrosii oratio in Auxentium (Opp. tom. III, p. 126).

(3) Conf. lib. IX, c. 7. (4) Ambrosii epistt. lib. V, ep. 33.

neuen Gefahren drohte, geschah es zuerst, daß Ambrosius den Gesang jener Hymnen anordnete, die von der scheidenden Sonne zum Hinblicke auf ein nicht untergehendes Licht erheben und in dem wiederkehrenden Morgen das Symbol unvergänglicher Klarheit empfinden lassen (1).

Augustinus suchte denn auch seine Aussichten auf äußeren Glanz möglichst zu verwirklichen (2). In den Vormittagsstunden widmete er sich mit Anstrengung den Uebungen der Schule, in den Nachmittagsstunden war er auf litterarische Arbeiten, ebenfalls zum Zweck seiner Profession, und auf Unterhaltung seiner vornehmen Gönnerschaften durch aufmerksame Besuche bedacht. Aber unter diesen Beschäftigungen, die ihn nur zur Zeit von dem innerlichen Ziele seines Geistes zerstreuen konnten, erwachte bei belebenden Anregungen das Verlangen nach demselben um so stärker, je mehr Erfahrungen er über das Unzuverlässige und Eitle eines von äußerlichen Hoffnungen getragenen Strebens machen mußte. Zuerst namentlich erfaßte ihn ein höherer Zug geistiger Bewegung, als er durch den Ambrosius sich den Blick in ein nichtgeglaubtes Verständniß der heiligen Schrift aufgeschlossen sah. In der schönen Aussicht weiter zu forschen, sollte er sich jetzt zur Aufgabe machen. Aber wenn diese Aufforderung in ihm ertönte, wußte sein entgegenstrebendes selbstisch-gesinntes Trachten auch wieder Gründe vorzubringen, sie zu beschwichtigen. Ja, wenn Ambrosius Muße gehabt hätte, sich mit ihm, wie er es wünschte, zu unterreden, auf alle seine Fragen einzugehn. Aber seine Bemühungen deshalb waren ja vergebens. Doch für sich allein konnte er Untersuchungen anstellen. Aber war es ihm denn in der That möglich, Zeit zum Lesen zu erübrigen? Woher sollte er auch sogleich sich Handschriften verschaffen? Sie zu kaufen, würde wohl für den Augenblick seine Mittel übersteigen und von wem sollte er sie borgen? Durch solche Scheingründe gelang es ihm, seine innere Unruhe auf eine Zeitlang zurückzudrängen.

---

(1) Conf. lib. IX, c. 7. (2) Conf. lib. VI, c. 11.

Aber mächtiger wurde sie wieder angeregt, als er in die kirchliche Lehre von dem Bilde Gottes eine richtigere Einsicht gewann. „Wahrlich, eine große Hoffnung ist aufgegangen! Und ich bedenke mich anzuklopfen, auf daß auch das Uebrige aufgethan werde? Die Zeit muß berechnet, die Stunden müssen, nachdem es das Heil der Seele erfordert, eingetheilt werden." Wenn er aber durch dergleichen Selbstermunterungen und Selbstanklagen den Entschluß, sein geistiges Bedürfniß gebührend zu beachten, erringen wollte, so wußte doch wieder die Gegenwirkung seiner ehrgeizigen Hoffnungen es ihm für jetzt als unmöglich darzustellen, so viel Zeit zum Durchforschen der heiligen Schrift und zum Erforschen der Wahrheit zu bestimmen.

Als er nun aber durch herbe Erfahrungen inne ward, wie täuschend die Vorspiegelungen glänzender Ernennungen seien und wie niederdrückende Opfer geistiger Freiheit und Wahrhaftigkeit das Anhangen an selbstsüchtigen Wünschen erfordern könne, als auch, da sein Gottesbewußtsein sich reiner gestaltete und das in der Kirche verkündigte Wort von dem göttlichen Gerichte und dem Leben nach dem Tode mit immer entschiednerem Glauben von ihm vernommen ward, der Gedanke der Ewigkeit mit erschütternder Mahnung über seinem Treiben schwebte; suchte er wohl oft sehnlichst anstrebend von allen Verhältnissen, Arbeiten und Plänen, so weit sie ihn an dem Erforschen der Wahrheit hinderten, sich frei zu machen. Die Betrachtung der Hoffnungen und Befürchtungen, die an die dunkle Grenze des irdischen Lebens geknüpft sind, beschäftigte ihn häufig im stillen Nachsinnen und war sein Gespräch mit seinen vertrautesten Freunden Alypius und Nebridius (1). Es zeigt sich dabei sein Verlangen, der Ewigkeit seiner Persönlichkeit gewiß zu werden und seine unmittelbare Ueberzeugung, daß das seelige Leben nach dem Tode vor Allem ein Leben des Geistes sei, geeinigt mit der unstäten Dialektik einer noch unbefriedigten Erweisung. „Wenn ich nicht

(1) Conf. lib. VI, c. 11 u. 16.

glaubte, sagte er zum Alypius und Nebridius, daß nach dem Tode noch ein Leben der Seele und ein verdienter Lohn übrig wäre, so würde ich dem Epikur den Preis zuerkennen." Aber er fragte dann auch: „angenommen, daß wir unsterblich seien und in beständigen Genüssen des Körpers ohne die Furcht des Verlustes leben könnten, warum wären wir nicht glücklich oder was bliebe uns noch zu suchen?" Doch gewiß, der so hoch bestätigte Glaube der Christenheit an die Zukunft jenseit des Todes konnte nicht täuschen. Gott hätte nicht so Vieles für die Menschen gewirkt, wenn zugleich mit dem leiblichen Tode auch das Dasein der Seele verzehrt würde. Wenn nun aber nicht mit dem letzten Athemzuge das Bewußtsein erlosch und in dem Leben nach dem Tode nicht eine Ergänzung des auf Erden Vernachlässigten, sondern eine gerechte Vergeltung des zeitlichen Thuns zu erwarten war, welches Jenseits hatte er sich zu versprechen, wenn er jetzt zur Rechenschaft gerufen werden sollte? da er den wiederholten Winken, ein im Dienst der Wahrheit geweihtes Leben zu beginnen, sich verschloß.

Wurden diese Stimmen des Gewissens in ihm mächtig, fiel auch zugleich seine vorwurfsvolle Erinnerung auf alle die verronnenen Jahre, seitdem er den ersten Entschluß gefaßt hatte, allein dem Dienst der Wahrheit leben zu wollen, dann stürmte wohl in ihm der Wunsch, sich von Allem befreit zu sehn, was seinen Geist niederbeugte und seinen Blick in die Zukunft verdunkelte. Und dennoch war er nicht stark genug, die tiefgefühlten Bande zu zersprengen. Wenn er fast schon den Höhepunkt der Entsagung erreicht zu haben schien, standen die zurückgedrängten Aussichten wieder in einschmeichelnder Lockung vor ihm. Sie waren doch auch schön, jetzt nach allen den Vorbereitungen vielleicht bald verwirklicht. An einflußreichen Gönnern fehlte es ja nicht. Nur noch kurze Zeit Alles daran gesetzt und ein Präfidat (1) könnte erreicht sein. Aber freilich, ward einmal

(1) Conf. lib. VI, c. 11: et multum festinemus, vel praesidatus dari

der entſcheidende Schritt gethan, ſo ließ er ſich nicht zurücknehmen und eine Laufbahn in glänzenden Staatsämtern war unwiederbringlich abgeſchnitten. Es fehlte doch auch nicht an Männern, welche in ſolchen Verhältniſſen dem Dienſte der Weisheit einen treuen Eifer gewidmet hatten. — Unter dergleichen Gegengedanken wurde ſein aufſtürmender Entſchluß zu einem geiſtesgeweihten Leben wieder gehemmt. Er ging nach wie vor den gewohnten Weg ſeines Treibens, um noch bitterer deſſen Täuſchungen und Windungen zu erfahren und noch ſchmerzlicher ſein wundes Gewiſſen zu empfinden.

Wie düſter und zerriſſen in jener Zeit ſein Gemüth war, zeigte ſich vornämlich bei Einer Veranlaſſung. Seine Stellung zu Mailand als Lehrer der Rhetorik brachte es mit ſich, daß er ſich auch den damals üblichen panegyriſchen Reden unterziehn mußte. So hatte er den Feldherrn Bauto bei deſſen Conſulatsantritte im Jahre 385, aber auch den Kaiſer Valentinian den Zweiten durch eine Ruhmrede (1) zu celebriren (2). Beſonders wurden nun die Reden an die Imperatoren in einer ſo eigenthümlich gezierten Form und in ſo übertriebenen oratoriſchen Wendungen ausgeführt (3), daß für einen wahrheitsliebenden, einfachen Sinn der Gegenſatz unvermeidlich war. Vollends ließ ſich eine Lobrede auf einen noch unmündigen und thatenloſen Kaiſer in der damals geforderten Form nicht ohne Verleugnung der Wahrheit zu Stande bringen (4). Daher auf der einen Seite ſich viel von dieſer Rede verſprechend und ſie ſo angenehm

---

potest. Ein Präſidat bedeutet eine Statthalterſchaft über eine Provinz. Notitia dignitatum codicis Theodosiani; Walter, Geſch. des röm. Rechts, S. 383.

(1) Dergleichen Reden wurden laudes genannt.

(2) Contra litteras Petiliani lib. III, c. 25 vergl. mit der Chronologia codicis Theodosiani, p. CXX. — Conf. lib. VI, c. 6.

(3) Wie die gratiarum actio des Auſonius und die von Majus herausgegebenen Bruchſtücke von Reden des Symmachus zeigen.

(4) Conf. lib. VI, c. 6.

als möglich zu entwerfen bemüht, auf der anderen Seite in den Entwickelungskämpfen ſeiner Liebe zur Wahrheit, erlitt Auguſtinus innere Pein, als er die Formen der Ausarbeitung in ſich bewegte. In dieſer Stimmung ging er eines Tages mit ſeinen Freunden, in welchen, am meiſten im Alypius und Nebridius, die dunklen Wellen ſeiner Betrachtungen wiederhallten, durch eine mailändiſche Straße, als ein armer Bettler, der ſich vielleicht eben von dem Erbettelten geſättigt und mit einem Trunke Weins gelabt hatte, fröhlich und ſcherzend am Wege war. Auguſtinus ſeufzte auf. So wenig bedurfte Genügſamkeit, um froh zu ſein, und er ſchleppte aufreibende Gedanken, eitle, ſorgenvolle Pläne unabläſſig mit ſich fort, um — welchen höheren Genuß denn endlich zu gewinnen, als der Bettler dem baldigſten und ſorgloſen Erwerbe ſeiner Pfennige verdankte? Auguſtinus wandte ſich an ſeine Freunde. Gleichſam mit bittrer Luſt der Ironie die Bekümmerungen ihrer eitlen Wünſche aufreißend, verglich er ſeinen Zuſtand, ihren Zuſtand mit dem Zuſtande des Bettlers. Das Ziel der Bemühungen war ja bei beiden daſſelbe: Befriedigung in einem vergänglichen Genuſſe. Würde etwa ein größeres Sicherheitsgefühl des Genuſſes für die langen Windelwege ruheloſer Mühen im Vergleich zu jener ſchnellen Erreichung des Gewünſchten entſchädigen? Siehe, der Bettler in ſeiner ungetrübten Heiterkeit ſpottete des von ängſtlicher Erwartung Umhergetriebenen. Oder war die Freude des Bettlers eine minder edle Form des Genuſſes? Möglich, daß ſie aus einem Weinrauſche aufgeſtiegen, ſo hatte doch auch die Freude, welche ſich von dem Dunſt des Ehrgeizes nährte, wahrlich nicht den Charakter einer edelſinnigen Befriedigung. Nur daß der Bettler den wüſten Traum ſeiner eingeſchlürften Luſt noch in derſelben Nacht verwinden würde, während der wüſte, unſeelige Traum ungeſättigten Ehrgeizes weder bei Tage noch bei Nacht raſtete. Warum alſo nicht ein elendes Leben voll Furcht und Sorge gegen das Loos des Bettlers austauſchen wollen? Etwa nicht wegen des Vorzuges der Kenntniſſe, die im Sklavendienſt der

Eitelkeit ſtanden und mit denen ſchmeichleriſch-lügenhaft um die Gunſt der Mächtigen gebuhlt ward, da doch der Bettler durch einen guten Wunſch ſich ſein Allmoſen verdient hatte?

Solchen Inhaltes ſprach er damals Vieles zu ſeinen Freunden und ſie fühlten ihr Weh in dem ſeinen und ließen dennoch nicht ab von ihrem Wege, der ihnen Dornen und Täuſchungen trug, ſo wie er nicht abließ von dem ſeinen. Er ſchöpfte ſo tief deſſen Irrſale aus, daß es ihn zuletzt, wenn ſich ein günſtiger Wink zu vernehmen bot, ſogar anwiderte aufzumerken, weil es doch wieder im Augenblick verflogen ſein würde (1).

Die hemmende Urſache in dem Auguſtinus, ſich von allen niederdrückenden Verhältniſſen und Abmühungen loszureißen, um die kurze Friſt des irdiſchen Tagewerks der treuen Beeiferung nach dem Gute zu widmen, in welchem ſeine unvergängliche Hoffnung ruhte, war die Ehrbegierde zwar großentheils, aber nicht ausſchließlich. Es vereinigte ſich mit ihr die Rückſicht auf ſeine Angehörigen, für welche er zu ſorgen hatte (2), und hing wiederum zuſammen mit ſeiner Meinung, daß er für das eheloſe Leben durchaus nicht geeignet ſei. Dieſes ſprach er auch oft dem Alypius aus, wenn Alypius es ihm vorſtellte, daß ein Leben in ungeſtörter, durch gleichgeſinnte Freunde geförderter Erforſchung der Wahrheit mit der Ehe unverträglich ſei und er berief ſich dann auf manche Beiſpiele verheiratheter Männer, welche gleichwohl weder dem Eifer für Wiſſenſchaft, noch dem Eifer für Frömmigkeit, noch der Freundſchaft etwas vergeben hätten (3). Aber daran dachte er jetzt ernſtlich, das unerlaubte, vorwurfsvolle Band in ein rechtmäßiges zu verwandeln.

Monnica wandte allen Einfluß mütterlicher Ueberredung an, um ein Vorhaben zu unterſtützen, durch deſſen Ausführung ſie ihren ſehnlichſten Wunſch, den Auguſtinus durch die Taufe in

---

(1) Conf. lib. VI, c. 6: et si quid adrisisset prosperum, taedebat adprehendere, quia paene, priusquam teneretur, avolabat.

(2) Contra Acad. lib. II, c. 2. (3) Conf. lib. VI, c. 12.

die Kirchengemeinſchaft aufgenommen zu ſehn, unmittelbar vorbereitet glaubte (1). Denn freilich, da ſie wohl ſeine Selbſtbeurtheilung in Betreff des ehelichen Lebens kannte und er in der unſittlichen Verbindung nicht zur Taufe zugelaſſen werden konnte (2), ſo mußte ſich ihr ſehnlichſtes Verlangen jener Bedingung anſchließen. Doch die Wahl der zukünftigen Lebensgefährtin war nicht leicht zu treffen. Es ſollte zugleich auf ein angenehmes Aeußere, auf einen ſittſamen und freundlichen Charakter, auf eine den Anſprüchen und der Stellung des Auguſtinus gemäße geiſtige Ausbildung, aber auch auf einiges Vermögen geſehen werden, damit die Sorgen der Haushaltung nicht vermehrt, ſondern erleichtert würden (3). Die Mutter, ſo oft durch göttliche Verheißungen der endlichen Einverleibung ihres Sohnes in die Kirche getröſtet, hoffte auf ihr Gebet auch über ſeine Ehe Offenbarungen zu empfangen. Täglich wandte ſie ſich daher ſowohl aus eignem Antriebe, als auch auf die Bitte des Auguſtinus, der jetzt in ihre Viſionen ſchon einen ganz anderen Glauben ſetzte als einſt zu Thagaſte, an Gott um Erleuchtung. Auch gingen manche Bilder an ihr vorüber, welche ſie zwar ſtets dem Sohne mittheilte, aber ſelbſt nicht mit Zutrauen betrachtete. Denn ſie habe, verſicherte ſie, ein deutliches Gefühl darüber, ob ihr eine Viſion durch göttliche Kundmachung zu Theil geworden, oder Traum ihrer Seele ſei. Endlich ſchien doch ein Mädchen den Wünſchen der beiden Suchenden zu entſprechen. Es wurde angehalten und auch die Zuſage gegeben, aber wegen der zu großen Jugend der Verlobten mußte die Vermählung noch zwei Jahre verſchoben werden.

Als Auguſtinus dieſe Angelegenheit betrieb, ergab ſich natürlich der Wunſch, ſein Verhältniß zu der Afrikanerin aufgelöſt

---

(1) Conf. lib. VI, c. 13.

(2) Worüber zu vergl. die Schrift des Auguſtinus de fide et operibus (Opp. tom. VI, p. 165—92).

(3) Soliloquiorum lib. I, c. 10 u. Conf. lib. VI, c. 11.

zu haben und ſie wurde entlaſſen. Die arme Verſtoßene, die auch ohne das Eheband dem Manne ihrer Wahl aufrichtige Liebe und Treue erhalten zu haben ſcheint und jetzt einſam in ihre Heimath zurückkehrte, gelobte ſcheidend, nimmer wieder einen anderen Mann zu erkennen. Ihren Sohn Adeodatus ließ ſie bei ſeinem Vater zurück. — Auguſtinus aber fühlte erſt nach der Trennung an ſeinem blutenden Herzen, wie tief bereits ſein Daſein mit dem Daſein der Geſchiedenen zuſammengewachſen ſei. Ein heftiger Schmerz kämpfte anfänglich in ſeiner Bruſt und blieb noch längere Zeit als ein dumpfes aber unheilvolleres Weh, nachdem die erſte Schärfe ſich abgeſtumpft hatte. Und dennoch — eine ſo traurige Herrſchaft hatte die ſinnliche Gewohnheit bereits über ihn gewonnen — weder die ſchmerzliche Erinnerung an die Verlaſſene, noch die Erwägung ſeiner vorbereiteten Ehe vermochten ihn vor einem nochmaligen Eingehen derſelben unſittlichen Gemeinſchaft zu bewahren. Aber tiefer als jemals muß ihn jetzt auch, was er noch bei ſpäterem Rückblicke vom Standpunkte ſeines geläuterten Lebens ſo erſchütternd nachempfand (1), nach den Momenten des geiſtesfortreißenden Rauſches das Gefühl des Geiſtesentwürdigenden und Geiſteslähmenden ſeiner Luſt niedergebeugt und in die Entwickelungspulſe ſeines Strebens nach einem Leben, welches in dem unverletzlichen Lichtkreiſe geiſtigen Inſichſeins ſich entfalte, ergreifendere Selbſtanklage und größere Schwermuth der Sehnſucht gelegt haben.

Was nun unter den Freunden, welche alle von demſelben Verlangen nach der Abſtreifung drückender Verhältniſſe und dem Leben wahrhafter, geiſtiger Befriedigung erfüllt waren, etwa

(1) Solil. lib. I, c. 10: nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse decrevi. Nihil esse sentio, quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta feminea corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. — Etiam cum horrore et aspernatione talia recordor.

dieſem oder jenem Einzelnen wegen beſchränkter Mittel nicht wohl zu erreichen ſtand, mochte durch das Inſtitut eines gemeinſamen Lebens ſeine Verwirklichung gewinnen. Dieſer Gedanke kam denn auch in Anregung, von keinem der Gleichgeſinnten, — es waren ihrer nämlich zehn an der Zahl, — mit größerer Begeiſterung erfaßt, als vom Romanianus, der ja auch das unbeſtändige Element der äußeren Güter am meiſten erproben mußte (1). Als Auguſtinus ihm einmal ſeine inneren Bewegungen vertraute und die Ueberzeugung ausſprach, daß einzig in einem Leben, welches um äußere Zwecke unbekümmert der Philoſophie gewidmet ſei, das wahre Glück gefunden werden könne, aber wegen der Sorge für ſeine Angehörigen ſein umſonſt gewünſchtes Ziel, antwortete, von der hellen Ausſicht eines Zuſammenwirkens in geiſtiger Ruhe hingenommen, der edle, hochherzige Mann (2): „könnte ich nur einigermaßen von den Feſſeln dieſer unſeeligen Streite loskommen, ſo würde ich, mein Vermögen mit dir theilend, auch deine Bande zerbrechen.“ Ein anderes Mal, als die Freunde insgeſammt bei einander waren, die wirren und eitlen Mühen des menſchlichen Lebens verwünſchten und ſich dem Gedanken überließen, wenn ſie von dem Treiben der Menge entfernt in verbundner wiſſenſchaftlicher Muße leben könnten, erhob ſich ebenfalls Romanianus, er, der doch noch das bedeutendſte Vermögen einzuſetzen hatte, mit Feuereifer der Beredſamkeit. Seine Worte, in welchen er die Genoſſen zur Ausführung ihres Gedankens aufforderte, waren wie herabrollende Donner, die Gegenflüſterungen der gewohnten Begierden verſtummen machend und die über dieſe plötzliche Begeiſterung des ſonſt ſo Gebeugten erſtaunten Hörer zu ſeiner Höhe emporraffend (3). Es wurde denn der Plan zur Organiſirung des philoſophiſchen Vereins entworfen. Das beſondere Vermögen

(1) Conf. lib. VI, c. 14. (2) Contra Acad. lib. II, c. 2.

(3) Ich habe keinen Zweifel, daß die betreffende Stelle in contra Acad. lib. II, c. 1 mit Conf. lib. VI, c. 14 combinirt werden müſſe.

der einzelnen Theilnehmenden ſollte aufhören und ein Geſammtvermögen der Geſellſchaft gebildet werden, deſſen Verwaltung ſo wie der ganzen Oekonomie immer zwei Mitglieder, den ſtädtiſchen Duumvirn entſprechend, in jährlicher Umwechſelung ſich unterziehen ſollten. Die übrigen wollten in ungeſtörter Ruhe dem *συμφιλοσοφεῖν* und *συνεϑουσιάζειν* obliegen(1). Schon begann das reizende Phantaſiebild mit den Formen der Wirklichkeit zu locken, als eine bedenkliche Frage Alles zerſtörte. Einige von den Freunden hatten Frauen und Auguſtinus dachte auf ſeine Verheirathung. Würden ſich die Lebensgefährtinnen mit dem Plane einverſtanden erklären, oder würde man ſie füglich in den Organismus des Vereins aufnehmen können? An dieſer Erwägung löſte ſich das Luftgebilde auf. Man ſeufzte, man klagte, und lenkte ſchweren Muthes die entflatternden Gedanken auf die alte Bahn des Lebens wieder zurück. — „Während ſo die Winde, — ſagt Auguſtinus bei dem Rückblicke auf jene Bewegungen ſeines Innern, — hierhin und dorthin wehten und hierhin und dorthin mein Herz trieben, gingen die Zeiten vorüber und ich war läſſig mich zum Herrn zu bekehren und verſchob es von Tage zu Tage in Dir zu leben und verſchob es nicht, täglich in mir ſelbſt zu ſterben. Das glückliche Leben lieb habend ſcheute ich es dort, wo ſeine Stätte war, und von ihm fliehend ſuchte ich es" (2).

Aber alle die Schmerzen, während damals Leben mit Leben

---

(1) Die Tendenz dieſes beabſichtigten Vereines iſt von Schloſſer (Univerſalhiſt. Ueberſicht der Geſchichte der alten Welt u. ihrer Cultur, Th. 3, Abth. 3, S. 341) unrichtig aufgefaßt worden, wenn er ſagt: „ſie wollen in Luſt und Ueppigkeit ein gemeinſames Leben führen. — Dieſer Plan, ein ausgelaſſenes und ſittenloſes Leben geſellſchaftlich förmlich zu organiſiren, ſcheiterte nur daran, daß die lockeren Genoſſinnen mit dieſer Einrichtung nicht zufrieden waren." Auch abgeſehen von der hier zu vergleichenden Stelle im Anfange des zweiten Buches gegen die Akademiker ergiebt es ſich, wenn man den Confeſſionen aufmerkſam nachforſcht, daß der Zweck des Vereins ein edlerer ſein ſollte.

(2) Conf. lib. VI, c. 11.

in ihm kämpfte und der Sirenengeſang der Selbſtſucht und Luſt mit den heiligen Klängen geiſtiger Harmonie und den Donnern des göttlichen Gerichts ſich in ihm miſchte, wurden durch die Pein überwogen, als ſich nach der Verwerfung des Dualismus die geiſtigen Gegenſätze, welche ihn einſt zu einer erſchöpften Beute der Manichäer gemacht hatten, mit gedoppelter Schärfe wieder in ihm erneuten. Woher denn das Böſe? Dieſe Frage wurde jetzt abermals das nächtlichſte Problem ſeines Denkens (1). Er durchwanderte im Ueberblicke die Stufenleiter der Schöpfung, welche er ſich auf allen Punkten, in allen Punkten von dem unermeßlich umgebenden göttlichen Weſen getragen dachte. Wohl ah er die mannigfachſten Sphären mehr und minder vollkommener Geſchöpfe und über die vollkommenſten erhaben das abſolut vollkommene Weſen Gottes, aber auf allen den Stufen, ie in niederer und höherer Entwickelung zu dem Schöpfer emporſtrebten, war nicht der Boden des dunklen Geheimniſſes u ergründen. Denn ſie alle, verſchieden unter einander, konnen ja, von dem Allgütigen geordnet, nicht anders als jegliche gut ſein in ihrer Art. Indeſſen mußte Auguſtinus doch auch, als er es ſo verſuchte, aus dem Begriffe des kreatürlichen Seins, deſſen Mannichfaltigkeit und Abſtand von dem Abſoluten den Urſpung des Böſen zu entdecken, viel von der manichäiſchen Anſchauung des Böſen überwunden haben, bei ſeiner ſchon gewonnenen, ſich fortan aber noch entwickelnden Ueberzeugung, daß die verſchiedenen Lebensformen des Geſchaffenen, um richtig gewürdigt zu werden, an ihren eignen Ideen zu meſſen und nach ihrem Zuſammenhange in dem Organismus des Univerſums zu betrachten, nicht rückſichtslos aus dem Geſichtspunkte des höchſten Gutes abzuſchätzen ſeien (2). Seine Frage nach

(1) Conf. lib. VII, c. 5. u. 7.

(2) Es erhellt aus der genauen Erwägung des vorhergehenden Citates, daß der Gedanke, welcher in Conf. lib. VII, c. 13 von Auguſtinus hervorgehoben wird, ſchon an dieſer Stelle berückſichtigt werden müſſe.

dem Urſprunge des Böſen zog ſich aus dem Bereiche der Natur auf das Gebiet des Geiſtes, auf den bewußten Gegenſatz zum göttlichen Geſetze zurück.

Woher dieſes finſtre Räthſel einer Macht, welche das Gewiſſen mit tauſend Schrecken umlagerte und verabſcheut daſſelbe dennoch mit ſich fortriß, auch in einen Abgrund phyſiſcher Leiden? Er wollte es überdenken, ob er nicht bei der Antwort, welche die Kirche darbot, ſich beruhigen könnte. In der kreatürlichen Willensfreiheit ſollte die Möglichkeit der Sünde gegeben und durch die freie Beſtimmung zum Abfalle vollzogen ſein. Auguſtinus forſchte in ſeinem Innern. Seines Willens war er ſich nicht minder bewußt als ſeines Lebens. Freilich durfte er jetzt — wie tief hatte er dieſes nicht empfunden! — ſeinem Willen nicht das Vermögen freier Beſtimmung zum Guten zuſprechen, aber darin erkannte er die gerechte, leidenverhängende Ahndung ſeines Ungehorſams gegen Gott und ſo ſchien denn ja gleichwohl der Annahme nichts entgegenzuſtehen, daß er aus freier Wahl von dem göttlichen Gebote ſich abgewandt und die Sünde in ſich verurſacht habe. Wenn er ſich aber durch dieſe Betrachtung zu beruhigen anfing, ſo durchzuckte ihn wiederum der Gedanke: muß nicht dein Gott, der Allgütige, auch dich gut geſchaffen haben in deiner Art? Wie alſo auch nicht mit einem guten Willen, der hingebenden Liebe an den Willen des guten, Alles tragenden und erfüllenden Schöpfers? Denn es iſt doch kein guter, ſondern ein ſchon mit dem Principe des Böſen behafteter Wille, der ſich von Gott, auf deſſen beſeeligende Gemeinſchaft ihn Alles hinweiſt, aus freiem Antriebe entfremden wird. Und für die Anlage zum Böſen war die Form des Willens nothwendig, damit ſich die Strafgerechtigkeit Gottes offenbaren könnte? Oder liegt die Quelle der Sünde über das Daſein des einzelnen Menſchen hinaus, iſt ſie, wie ebenfalls gemäß der Schrift von der Kirche überliefert wird, im Anfange des Menſchengeſchlechts durch die Verlockung eines gefallenen Engels geöffnet worden, woher dann in dieſem

ein ſolcher Wille, um ſich in Selbſtbeſtimmung gegen ſeinen Gott zu empören? Hat doch nicht zuletzt Gott den Keim des Böſen in die Schöpfung gelegt? (1).

Wenn er durch dieſe Gedanken ſich in unſäglichen Zwieſpalt geworfen ſah: — Gott der vollkommen Gute und dennoch der Urheber der Sünde und die Sünde von Gott verurſacht und dennoch geſtraft, — ſo ward er, um ſich von der Qual der tiefſten geiſtigen Entzweiung zu befreien, wohl dazu verſucht, den Gedanken des Böſen überhaupt als einen ſchweren Traum von ſich zu ſcheuchen, oder ſich nochmals nach der Aushülfe des Dualismus umzublicken. War nicht etwa das Böſe lediglich eine leere Vorſtellung und nur zu negiren, damit der finſtre Schatten von der Gottesidee und von der Welt gelichtet würde? Aber wie könnte etwas ganz Unwirkliches mit ſo unabweisbaren Schrecken des Gewiſſens auftreten? Wahrlich, dieſe wären dann das Böſe, und zwar deſto mehr, je weniger ſie von etwas Wirklichem ausgingen. Oder hat es wirklich eine verderbenſchwangere Materie gegeben, welche von Gott zur Trägerin ſeines Wirkens in der Welt gemacht iſt? Entſpringen aus ihr die von der veredelnden Entwickelung Gottes noch ungeläutert gelaſſenen Uebel? Aber iſt nicht Gott der Allmächtige? Wie hatte er denn nur die Kraft, bis auf einen gewiſſen Grad den böſen Grundſtoff zu bewältigen und vermochte nicht, ihn ganz ins Beſſere zu wandeln? Oder konnte er, anſtatt ein mangelhaftes Werk aus ihm zu geſtalten, ihn nicht vielmehr vernichten, ſo daß er ſelber, das wahre und höchſte und unendliche Gut, allein Alles geweſen wäre? Wenn es aber gut war, daß auch in materiellem Boden eine Lebensentwickelung wurzelte, warum ſchuf nicht Gott nach der Vernichtung der alten böſen Materie eine neue makelloſe, um eine übelsfreie Welt auf ihr zu begründen? oder warum endlich ließ er die dämoniſche Materie ſo lange Zeiten in ihrem Naturzuſtande, ohne ſeine ſchaffende Liebe an ihr zu bethätigen?

(1) Conf. lib. VII, c. 5.

Durch ſolche Erwägungen wurde er von den gewagteſten Verſuchen, ſich des quälendſten Zwieſpaltes zu entledigen, wieder mitten in denſelben zurückgeworfen. Seine geiſtigen Wehen waren um ſo ſchwerer, je tiefer ſie in ihm verſchloſſen blieben. Zwar ſprach er zu ſeinen vertrauteſten Freunden auch von dieſen Kämpfen, aber wie wenig erreichten ſeine Worte was er empfand! Den vollen Aufruhr ſeines Herzens, den weder Zeiten noch Worte erſchöpften, vermochte er ihnen nicht mitzutheilen und hätte er vielleicht auch nicht gewagt ihnen mitzutheilen. In ſtiller Einſamkeit rang er um die Auflöſung des großen Räthſels. Indeſſen hatte er doch jetzt einige Ueberzeugungen gewonnen, zu welchen er ſich flüchten, von welchen er Beruhigung und Muth zu erneutem Kampfe entnehmen konnte: erſtens die Ueberzeugung, daß, welche Widerſprüche auch auftauchten, die abſolute Idee Gottes der unerſchütterliche Grundpfeiler ſeines Forſchens bleiben müſſe (1). Durch dieſe Ueberzeugung wurde er gegen die Anwandelungen des Dualismus geſchützt und der Stimme ſeines Schuldgefühls, daß die Sünde durch Selbſtthat des Menſchen hervorgerufen ſei, gewiß gemacht, obgleich er es ſich nicht vorzuſtellen wußte, wie jenes geſchehen ſei. Dann aber kannte er ja auch den Weg, auf welchem er Leben und Licht bis zur Vollendung des ewigen Lebens zu ſuchen hätte, Chriſtum den Erlöſer, wie derſelbe in den heiligen Schriften, die durch die Autorität der katholiſchen Kirche unwiderſprechlich beglaubigt worden, verkündigt werde. Hier ward er von ſeinen ſpeculativen Fragen, denen er keine Vermittlung wußte, in ein feſtes Gebiet des Glaubens und des Lebens zurückgeführt, auf welchem er je mehr heimiſch werdend auch zunehmende Klarheit ſeines Denkens empfangen mußte. — Und endlich wurde unter jenem geiſtigen Ringen, welches er keinem ſeiner Freunde anvertrauen und für

(1) Conf. lib. VII, c. 3 u. 4, womit auch zu vergl. aus de libero arbitrio lib. I, c. 2 die Worte: optime de Deo existimare verissimum est pietatis exordium.

welches er von niemandem derſelben Linderung hoffen konnte, die rechte, demüthige Stimme hülfeſuchenden Flehens zu dem erweckt, vor welchem ſeine Kämpfe offenbar waren und der durch die Offenbarung ſeiner ſelbſt allen Aufruhr in Frieden verwandeln konnte. Unter der tentatio, welche ihn lehrte, daß der Menſch für ſich allein wie ein ſchwankendes Rohr ſei, unter der meditatio, welche ihm zeigte, in welches Dunkel ſich die menſchliche Forſchung verliere, wenn ſie nicht von Gott erleuchtet werde, ernte er die oratio (1). Seine früheren Gebete waren doch nur eine Vorſchule der Bitten und Thränen, in denen er jetzt zur Gemeinſchaft Gottes im Denken und im Leben emporſtrebte.

Aus dieſem geſammten Zuſtande des Auguſtinus ergiebt ſich das Verſtändniß der nun zu beſchreibenden mächtigen Anregung, welche in ſeinem Uebergange zur Kirche eine der bedeutendſten Stufen bildet.

Neuntes Capitel.

Einwirkung der platoniſchen Philoſophie auf Auguſtinus, ſein Leben in Mailand ſeit der Anregung durch den Platonismus bis nach ſeiner Bekehrung.

Unter den Philoſophieen des Alterthums hat keine andere einen ſo bedeutenden Einfluß auf die Kirche in den erſten Perioden ihrer Entwickelung geäußert, als die platoniſche Philoſophie. Man fand in ihr in philoſophiſcher Form vorgebildet, was man im Chriſtenthum als religiöſe Offenbarung empfangen hatte, oder erblickte im Chriſtenthume dieſelben für Alle aufgeſchloſſenen Ideen, welche ſonſt nur vor dem Weiſen aus tiefer Betrachtung aufzeigen könnten. In der platoniſchen Lehre von der Sinnenwelt

(1) Conf. lib. VII, c. 7.

und der Ideenwelt, deren erſtere das anſtrebende Abbild der ewigen letztern, gegenüber dem Sein derſelben das entſprechende Werden, deren letztere aber, in dem Geiſte beſtehend, der gleichweſentliche Ausdruck von der unendlichen Fülle des unausſprechlich erhabenen Weſens Gottes ſei, glaubte man die Lehre von dem Verhältniſſe des Schöpfers zur Schöpfung und das Myſterium der chriſtlichen Theologie, die Trinität, philoſophiſch aufgefaßt; in den von frommem Gefühl umwehten platoniſchen Darſtellungen, daß die menſchliche Seele, urſprünglich einer höhern Welt angehörig, durch Abfall von ihrer wahren Beſtimmung ihr gegenwärtiges dunkles und leidensvolles Daſein ſich verdient habe, aber durch den Sehnſuchtszug nach der Heimath die Züge ihres früheren Lebens wieder hell machen und in dem Anhangen an dem einigen, höchſten Gute des Geiſtes ſich das ewige Leben bereiten ſolle, empfand man den Anhauch der chriſtlichen Lehren von des Menſchen Schuld und Strafe und von der erlöſenden göttlichen Liebe, welche das gottverwandte Leben zur beſeeligenden Gemeinſchaft mit ſeinem Urquell zurückführe; in der platoniſchen Verheißung, daß dem von der Sinnlichkeit ſich Befreienden die Welt des Geiſtes ſich enthüllen werde, war ein Zuſammenklang mit der Verheißung des Evangeliums, daß aus dem Hineinleben in die Wahrheit die Erkenntniß der Wahrheit und die Freiheit in der Wahrheit hervorgehe.

Eben ſo wenig, als Auguſtinus vor dem hinnehmenden Einfluſſe, welchen die akademiſche Philoſophie auf ihn ausübte, mit dieſer unbekannt geweſen ſein kann, iſt er es gewiß auch ſchon vorher mit der platoniſchen Philoſophie geweſen, aber die allgemeinen Linien derſelben hatten wohl keinen nachhaltigeren Eindruck in ſeinem Geiſte zurückgelaſſen und ihre mächtige Einwirkung empfing er, — zu einer Zeit, da freilich ſeine Entwickelung auch am meiſten auf ſie vorbereitet war, — durch unmittelbares Studium platoniſcher Schriften. Nämlich etwas länger als anderthalb Jahre mochte Auguſtinus in ſeinen inneren Kämpfen zu Mailand verlebt haben, als er, etwa gegen den Anfang des

Jahres 386 (1), durch einen Bekannten, einen enthusiastischen und auf sein philosophisches Wissen ungemein eingebildeten Verehrer des Platonismus, mehrere platonische Bücher erhielt, welche jener Rhetor Victorinus, der unter den Regierungen des Constantius und Julian zu Rom gefeiert ward, ins Lateinische übersetzt hatte (2). Er las sie durch und sie entzündeten in ihm, wie er sagt, ein unglaubliches Feuer (3). Denn sie richteten seinen Blick in ihn selbst. Hier entdeckte er jetzt die Ruhe seines Asyles, nach welcher er umsonst in endlosen Räumen gesucht hatte. Ueber dem physischen Lebensprincipe, der empfindenden Seele, erblickte er jetzt die Lebensstufe des selbstbewußten, erforschenden und beurtheilenden Geistes, die höhere Form für physische Empfindung, auch nicht als der lichteste Aethershauch vorstellen, sondern von jedem körperlichen Wesen unterschieden, wie er die höhere Beziehung und Erfüllung der bewußtlosen Natur, wiederum bezogen auf seine höhere Erfüllung, auf das ewigwaltende göttliche Wesen, was von dem in sich selbst zurückge-

(1) Diese Zeitbestimmung ist nach den Entwickelungen berechnet, welche Augustinus seit seiner näheren Bekanntschaft mit der platonischen Philosophie bis zu seiner Bekehrung noch durchlebte.

(2) Fabius Marius Victorinus, von Geburt ein Afrikaner. Ueber ihn zu vergl. Fabricii bibliotheca latina, Vol. III, p. 421 et seqq. Bei den mangelhaften Nachrichten von den Schriften des Victorinus lassen sich die platonischen Bücher, aus denen Augustinus seine erste Begeisterung für die platonische Philosophie schöpfte, nicht genauer bestimmen. In den Confessionen nennt er diese Bücher quosdam libros Platonicorum, sagt er in de beata vita §. 4: lectis autem Platonis paucissimis libris — exarsi etc. Aus dem Abschnitte der Confessionen, in welchem er seine Bekehrung durch den Platonismus beschreibt, und aus seinen ersten Schriften nach seiner Bekehrung ergiebt es sich mit aller Wahrscheinlichkeit, daß sowohl einige Schriften des Plato als auch der Neuplatoniker, vermuthlich des Plotinus, kennen lernte. Zu vergl. die Worte des Nebridius p. 6 — Opp. tom. II, p. 7 —): illae (epistolae tuae) mihi Christum, hae Platonem, illae Plotinum sonabunt, und der Anfang von lib. I, 4 der Soliloquien: si ea, quae de Deo dixerunt Plato et Plotinus, vera sunt etc.

(3) Contra Acad. lib. II, c. 2, §. 5.

kehrten menſchlichen Geiſte als die innere, alles Leben ſpendende Sonne geſchaut würde, durch deren erleuchtende Ideen demſelben ein von der Sinnenwelt entferntes Heiligthum der Wahrheit verliehen, aber auch ſogar aus dem ſchwankenden Spiegel der Sinnenwelt die ewigen Gedanken Gottes zu entnehmen gegeben wäre (1).

Durch ſolche Lichtblicke wurde Auguſtinus gegen ſeine früheren Zweifel in dem Vertrauen beſtätigt, daß ein ernſtes Suchen nach Erkenntniß nicht umſonſt ſein werde (2). Dieſe Ueberzeugung, in dem letzten Jahre allmählig aus ſeinem wiederkehrenden religiöſen Glauben gereift, empfing er jetzt als geiſtige Thatſache. Auch in den platoniſchen Schriften konnte er wie bei den Akademikern die Polemik gegen eine Denkweiſe finden, welche ungeiſtig aus Sinneneindrücken Wiſſenſchaft conſtruiren wollte, aber die auflöſende Dialektik erſchien in jenen als Vorbereitung, um der Entwickelung der Wahrheit aus dem Geiſte den Weg zu bahnen. Und indem er dieſem Wege ſich zuwendete, glaubte er auch den verborgenen Zweck der akademiſchen Philoſophie zu erfüllen. Er ſchloß ſich nämlich jetzt der von Alters her geäußerten Meinung an, daß die Stifter der neueren Akademie, als ſie durch den Stoicismus ein unphiloſophiſches Denken äußerlicher Reflexionen ſich verbreiten geſehen, mit ihrer abſoluten Skepſis die echte Speculation der platoniſchen Lehre zur Zeit hätten verhüllen und dem wiedererwachenden Triebe nach geiſtiger Erkenntniß vorbehalten wollen (3).

Gab auf dieſe Weiſe die platoniſche Philoſophie ſeiner Befreiung vom akademiſchen Standpunkte den völligſten Abſchluß, ſo ebenfalls ſeinem Gegenſatze zum Manichäismus. Er hatte

(1) Conf. lib. VII, c. 10—18.

(2) Zu vergl. z. B. die Zuſchriften der Bücher contra Academicos u. de beata vita.

(3) Dieſe Anſicht iſt von Auguſtinus in dem Briefe an den Hermogenianus (Opp. tom. I, p. 1) und in Cap. 17 u. 18 des dritten Buches gegen die Akademiker ausgeſprochen.

nun durch sein in sich selbst gesammeltes Denken erreicht, was er in früherer Zeit umsonst erstrebte, die Anschauung einer reingeistigen Substanz und in jenem früheren Unvermögen erkannte er jetzt die Quelle aller seiner Irrthümer (1). Auch die lichteste Materialität erschien ihm jetzt in tiefer Unterordnung unter der Einheit des unkörperlichen Wesens, dessen Princip er bebenden Aufblickes in geistiger Unendlichkeit in sich schaute. Man muß die zeitherige Entwickelung des Augustinus, sein langjähriges Denken in körperlichen Vorstellungen, seine vielen und tiefen Erfahrungen von der Unzulänglichkeit derselben, seine Sehnsucht nach der in unendlichen Räumen umsonst gesuchten Gotteserkenntniß gegenwärtig haben, um die Wonneschauer nachzuempfinden, unter denen er Gottes geistige Allgegenwart und die ewige in den eignen Geist einstrahlende Ideenwelt zuerst zu betrachten wagte, und um seine Beschreibung zu verstehen, wie er sich stufenweise zu dem Gedanken Gottes zu erheben strebte. „Von den Körpern, sagt er, stieg ich auf zu der Seele, die in den Körpern empfindet und von dieser zu ihrer inneren Kraft, welcher die Sinne des Körpers von der Außenwelt Botschaft bringen und von dort wiederum zu der beurtheilenden Potenz, welche die Sinneneindrücke zur Prüfung empfängt. Diese aber, sich ebenfalls in mir wandelbar sehend, erhob sich zu ihrer Erkenntniß, das Denken seiner gewohnten Weise entreißend und sich von dem widersprechenden Schwarme der Bilder freimachend, um das Licht zu finden, von welchem sie erleuchtet würde, da sie ohne allen Zweifel bezeugte, daß das Unwandelbare dem Wandelbaren vorzuziehen sei, um zu erforschen, woher sie eben das Unwandelbare kenne, was sie, ohne es irgendwie zu kennen, nimmermehr so zuversichtlich dem Wandelbaren voransetzen würde. Und so gelangte sie zu dem, was im Momente des

(1) Conf. lib. V, c. 10: quoniam — cogitare nisi moles corporum non noveram, ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei.

zitternden Aufblickes geschaut wird. Da erkannte ich Dein unsichtbares Wesen, das aus dem Geschaffenen im Geiste wahrgenommen wird. Doch ich vermochte den Blick nicht festzuhalten und in meiner Schwachheit zurückgeworfen und meinen gewohnten Vorstellungen wiedergegeben nahm ich nichts mit mir heim als die liebende Erinnerung, die gleichsam nach dem Dufte dessen zurückverlangte, was ich zu genießen noch nicht vermochte" (1).

Indem aber Augustinus durch die wiederholte Anwendung des γνῶθι σεαυτόν sich tiefer in die Grundideen des Platonismus hineinlebte und mehr und mehr im Geiste und in der Wahrheit den Gott schaute, der Allem Leben und Odem gegeben habe, aus dessen ewigem Sein alles gewordene Sein, je nachdem Er es verliehen, die Kraft seines Bestehens nehme, und dessen Herrlichkeit in der Offenbarung des Weltalls abglänze, fand er auch endlich die beruhigende Lösung des Räthsels, das so lange Zeit solche Zerrissenheit in sein Denken gebracht hatte. Er wurde noch in der Betrachtung gefördert, deren stärkenden Einfluß er schon früher bezeichnet, daß man nicht, weil man eine höhere Lebensform zu denken vermöge, deshalb die niedrigere, welche man wahrnehme, verwerfen dürfe, sondern daß man jede Form des Lebens nach ihrem eignen Begriffe in ihrem Verhältnisse zur Harmonie des Universums schätzen und den Reichthum des göttlichen Lebens an der Mannichfaltigkeit seiner Offenbarungen preisen müsse. „In den Theilen Deiner Creatur, — bekennt er in seinen Confessionen, — wird Etliches für böse gehalten, weil es mit Etlichem nicht zusammenstimmt, aber es stimmt mit Anderem zusammen und ist gut für dasselbe und in sich selbst gut. Und alles dieses, was nicht mit einander übereinstimmt, stimmt überein mit dem unteren Theile der Dinge, welche wir Erde nennen und welche ihr entsprechend ihren wolkigen und stürmischen Himmel hat. Und fern sei es, daß ich spräche: das müßte nicht sein! Denn zwar wenn ich es allein

(1) Conf. lib. VII, c. 17.

sähe, würde ich nach dem Besseren begehren, aber auch schon für jenes allein müßte ich Dich loben, weil Dein Lob verkündigen die Drachen von der Erde und alle Tiefen, Feuer und Hagel und Schnee und Eis und die Stürme der Wetter, welche Dein Wort ausrichten, Berge und alle Hügel, fruchttragende Bäume und alle Cedern, Raubthiere und alle anderen Thiere, Gewürm und gefittigte Vögel; die Könige der Erde und alle Völker, die Fürsten und alle Richter der Erde, Jünglinge und Jungfrauen, Alte und Junge loben Deinen Namen. Da sie aber auch von den Himmeln Dich loben, mögen Dich loben, o unser Gott, in der Höhe alle Deine Engel, alle Deine Kräfte, Sonne und Mond, alle Sterne und das Licht, die Himmel der Himmel und die Wasser, welche über den Himmeln sind, mögen loben Deinen Namen! Schon begehrte ich nicht mehr das Bessere, weil ich das Alles dachte, und zwar das Erhabnere besser als das Niedrigere, aber doch Alles besser als das Erhabnere allein nach gesunderem Urtheil erachtete" (1).

Augustinus beherzigte es bei diesen Betrachtungen, daß das ewige, absolute, seinem Wesen nach wandellose Sein, das unbedingte Gute Gott allein sei, in welchem alles andere Sein bedingt wäre, nicht durch räumliche Begrenzung, sondern je nach dem Maaß des Lebens aus der Spende des Allwaltenden. Dieses Verhältniß gab nicht nur Aufschluß über die Vergänglichkeit des natürlichen Daseins, sondern erwies auch in Betreff der selbstbewußten Wesen die von deren Begriffe unzertrennliche Möglichkeit, sich nach eigner Bestimmung von Gott zu entfernen und demnach das verliehene Sein zu verringern, anstatt es aus der Gemeinschaft mit dem Schöpfer zu nähren und dadurch über die Möglichkeit des Abfalles zu erheben. Tiefer lasse sich, erkannte jetzt Augustinus, der Ursprung des Bösen nicht ergründen. Da der Begriff des Bösen von der Selbstbestimmung zur Abwendung von dem Guten unzertrennlich oder mit derselben identisch

(1) Conf. lib. VII, c. 13.

ſei, ſo hätte weiteres Fragen den Sinn, die Urſache der Urſache wiſſen zu wollen (1). Genug, daß in dem Begriffe des bedingten und wandelbaren Geiſtes die Möglichkeit der Sünde aufgezeigt wurde, wiederum aber die Sphäre des ſich ſelbſt zum Abfalle beſtimmenden Geiſtes als etwas Gutes und in der Ordnung des Univerſums zur Geſammtoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit und Güte nothwendig erſchien. Wie unerwogen es war, gegen den Schöpfer über einen Geiſt und Willen zu hadern, welcher ſich in Sünde begeben hatte, erhellte daraus, daß man in der Sünde das Verderben der Natur beklagte, demnach dieſe ſelbſt als ein Gutes vorausſetzte, wie alſo auch nicht von dem Gotte zu ſchaffen, deſſen Liebe nur durch die Offenbarung alles Guten erfüllt ward! (2).

Dieſe Gedanken erhielten den völligſten Gegenſatz gegen die manichäiſche Auffaſſung des Böſen. Ebenfalls nach der Anleitung des Platonismus betrachtete Auguſtinus jetzt das Böſe nicht als eine dem Guten entgegengeſetzte Subſtanz, ſondern als den Gegenſatz gegen die Subſtanz, als das Nichtſein gegenüber dem Sein, und auch aus dieſer Beſtimmung entnahm er einen Grund, um die Beunruhigungen über die Unbegreiflichkeit des Böſen niederzuſchlagen, denn nur das Seiende könne erkannt werden (3). Das Böſe war ihm jetzt durchaus kein abſoluter,

(1) De lib. arbitrio lib. III, c. 17: quoniam voluntas est caussa peccati, tu autem caussam ipsius voluntatis inquiris, — quis erit quaerendi modus, quis finis percunctandi ac disserendi, cum te ultra radicem quaerere nihil oporteat? Man darf um ſo weniger Bedenken tragen, dieſe Stelle hier anzuziehn, weil Auguſtinus in lib. I, c. 2 ſeines Werkes de libero arbitrio bemerkt, daß er in den folgenden Unterſuchungen auf die Zeit ſeines Freiwerdens von der Beängſtigung über den Urſprung des Böſen zurückblicke.

(2) Conf. lib. VII, c. 12 — 17. De libero arbitrio lib. III, c. 5 et seqq.

(3) De lib. arbitrio lib. II, c. 20: unde igitur erit (aversio voluntatis a Deo)? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest, quod nihil est.

sondern ein relativer Begriff, nur vorhanden in Hinsicht der Einzelnwesen, deren Natur von demselben ergriffen worden und auch in ihnen, wie die Krankheit an dem Organismus, an dem Boden des Seienden haftend. Das Universum blieb ungeachtet des kreatürlichen Abfalles die allstimmig harmonische Verkündigung von Gottes Weisheit, Heiligkeit und Macht, indem die That der sündlichen Willkür sowohl dem eignen Vergehen als auch der Entwickelung des Ganzen entsprechend geordnet ward. Wenn Augustinus vor Zeiten wohl mit düsterem Gefühle dem Strome des Verderbens, der aller Orten zerstörend in die göttliche Entwickelung eingedrungen sei, nachgeforscht hatte, so versenkte er sich jetzt bei dem Hinblicke auf die Wirkungen der Sünde in die bewundernde Betrachtung der allmächtigen Weisheit, welche auch durch die Sünde sich verherrlicht und dieselbe ewig überwunden habe. Nichts werde man, erkannte er, an Gottes Offenbarung zu tadeln finden, wenn man die Stufen unterscheide, im Raum und in der Zeit, im Begriff und im Verdienst, es im hingebenden Geistesanschauen von dem Einigen und Ewigen lernend, der durch sein schaffendes Wort Räume und Zeiten in's Dasein gerufen habe und die Alles umfassende Idee so wie die Alles tragende Gerechtigkeit sei.

So hatte denn Augustinus vermittelst der platonischen Philosophie Ueberzeugungen gewonnen, welche in ihm schwere geistige Kämpfe zum letzten Abschlusse brachten und ihm eine helle Aussicht auf das Reich der Wahrheit eröffneten. Lebhaft durchdrang ihn auch das Selbstgefühl innerlich empfangener Kräftigung. Seine Thränen flossen nicht mehr wie sonst, das Bewußtsein, jetzt den verborgnen Quell der Wissenschaft entdeckt zu haben, bewegte stolz seinen mächtigen Geist und gab auch seinen Worten das Gepräge des Wissenshochmuthes (1). Sogar auf die heilige Schrift und die Kirche, welche doch so viel für seinen gegenwärtigen Standpunkt gewirkt und ihm den erfolg-

(1) Conf. lib. VII, c. 20.

reichen Weg des Glaubens gezeigt hatten, blickte er, nun ihm
der Weg des Wiſſens aufgethan war, nur wie ein vorüberzie-
hender Wanderer hin (1). Aber er ſollte es bald erfahren, daß
er nicht auf dem Wege der Philoſophie, ſondern allein auf dem
Wege der Kirche das Ziel ſeines Strebens erreichen könne.

Nicht die abſtracte Erkenntniß der Wahrheit, ſondern das
Leben in der Wahrheit ſei der geiſtige Friede des Menſchen und
die Erkenntniß der Wahrheit könne nur auf dem Grunde des
in der Wahrheit ſich reinigenden Lebens erwachſen, — dieſe
Einſicht ſollte er bald aus neuen Schmerzen ſeines Gemüthes
ſchöpfen. Auch der Platonismus predigte ja mit tiefem Ernſt
die Lehre, daß es nicht anders möglich ſei, in der Welt des
Geiſtes heimiſch zu werden, als wenn man ſich von den Ein-
flüſſen der Sinnlichkeit freigemacht und den Aufblick klar und
ſtill zu den ewigen Ideen erhoben habe. Daß es auf andere
Weiſe nicht geſchehen könne, daß Gott nicht einem Gemüthe ſich
mittheilen werde, das mit ſeinen Sorgen und Leidenſchaften und
Lüſten das Geſchenk der Weisheit von ihm hinnehmen wolle,
daß noch eine tiefe Kluft zwiſchen ſeinem mit Zittern ſuchenden
und ſchauenden und wieder ſich ſenkenden Blicke und der hehren
Geiſtesſonne befeſtigt ſei, hatte Auguſtinus bald inzwiſchen ſei-
ner philoſophiſchen Befriedigung empfunden. Und hierbei fühlte
er ſeine Schwäche, dieſe Kluft zu überwinden fühlte er wede
Kraft in ſich ſelber, noch gewährten ſie ihm jene Bücher, welche
ihm das Ziel ſeines geiſtigen Pilgerweges ſo einladend dar-
ſtellten (2). Denn die Stimmung ſeines anfänglichen Entzückens,
in welchem er ſich durch die Philoſophie über alle Verſuchungen
der Sinnlichkeit erhoben ſchien, ging nur zu ſchnell, ähnlich wie
einſt ſeine Erweckung durch den Hortenſius, wieder vorüber (3).
Abermals wurde er daher auf den Weg hingewieſen, welchen
Gott zu einem Wege der Erlöſung und Beſeeligung für alle

(1) Contra Acad. lib. II, c. 2. (2) Conf. lib. VII, c. 16 – 20.
(3) Contra Acad. lib. II, c. 2.

Völker geordnet habe (1). Der Name Chriſti, ſo weit ſeine Erinnerung reichte, ſtets für ihn ein ſüßer Name, wurde ihm jetzt durch einen beſonders innigen Zug zugerufen. Seine Hoffnung wandte ſich wieder zurück auf die Kirche, die auch den in ihr vorübereilenden Blick ſeiner erſten philoſophiſchen Begeiſterung durch eine tiefere Anregung, als ihm ſelbſt bewußt ward, geleitet hatte (2). Noch einmal kam an ihn die Mahnung, die heilige Schrift zu erforſchen und wurde dieſes Mal nicht überhört. Er begann mit ernſteſtem Vorſatze ihre Blätter zu entfalten und vor Allem das Studium des Apoſtels Paulus.

Einen wie ganz anderen Eindruck machte jetzt die heilige Schrift auf ihn als einſt in ſeinem neunzehnten Jahre! Jetzt las er mit Ehrfurcht die Sprache, welche nicht für die Aeſthetik dieſes oder jenes Standpunktes, ſondern für das Eine gleiche Bedürfniß des menſchlichen Gemüthes in allen ſeinen Entwickelungen beſtimmt war; jetzt entzweite ihn nicht der Wahn der Widerſprüche, der ihm einſt das alte Teſtament als eine Manifeſtation des böſen Princips erſcheinen ließ. Aus den Büchern des alten wie des neuen Bundes vernahm er jetzt das Wort eines Gottes, der gemäß der zeitlichen Entwickelung der Menſchen wohl auf verſchiedene Weiſe zu dieſen geredet, aber auch auf allen Blättern des alten Teſtamentes die Zukunft Chriſti prophetiſch vorgezeichnet habe. Am meiſten jedoch verſenkte er ſich in die Briefe des Paulus, las ſie ſämmtlich mit der aufmerkſamſten Spannung durch (3). Ehrfurchtsvolle Bewunderung durchdrang ihn. Keine der Lehren, durch welche die platoniſchen Schriften ihn ſo hingeriſſen hatten, vermißte er bei dem Heidenapoſtel, aber die Majeſtät Gottes, ſeiner Sehnſucht von dem

(1) Conf. lib. VII, c. 18—20.

(2) Contra Acad. lib. II, c. 2: respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est et medullitus implicata, verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat.

(3) Contra Acad. lib. II, c. 2.

Platonismus wie aus der Ferne und in erſchütternder Herrlichkeit gezeigt, lud hier in der Selbſterniedrigung des Menſchenſohnes zur Gemeinſchaft mit ſich ein.

Während ſeines Studiums der pauliniſchen Briefe gelangte Auguſtinus wahrſcheinlich bald zur kirchlichen Lehre von der Perſon Chriſti. Denn er hatte jetzt das Bewußtſein, daß den Menſchen die Beſeeligung in Gott nicht durch einen Lehrer, ſondern durch einen Mittler zu Theil werden müſſe, die Schriften des Paulus verkündigten es nicht allein in einzelnen Stellen, daß der Sohn Gottes des Menſchen Sohn geworden ſei, und aus der Kirche war dem Aufmerkenden und Fragenden leicht zu vernehmen, daß Jeſus mehr für ſie ſei als ein beſonders hoch von Gott erleuchteter Lehrer, daß aber die reinmenſchliche Seite ſeines Lebens eben die Aufnahme der vollſtändigen menſchlichen Natur in die Einheit ſeines göttlichen Weſens bethätige. — Vielleicht zu derſelben Zeit, als Auguſtinus die richtige Einſicht in die Kirchenlehre von der Perſon Chriſti gewann, ward auch Alypius, deſſen Entwickelung ſo ſehr der Entwickelung ſeines Freundes parallel geht, von einem anderen Vorurtheile gegen die kirchliche Chriſtologie befreit. Er hatte gewähnt, daß von den Katholiſchen geglaubt werde, Gott habe ſich in Chriſto nur die leibliche Natur des Menſchen ohne die menſchliche Seele angeeignet. Dieſes Vorurtheil hatte ihn gegen die Kirche zurückhaltend gemacht. Aber mit Freude überzeugte er ſich von ſeinem Irrthume. Als die beiden Freunde ſchon ganz auf dem Boden der kirchlichen Lehre ſtanden, hatte Nebridius noch nicht durchaus eine doketiſche Vorſtellung von Chriſto überwunden, indeſſen doch das Gefühl unferner Beſeitigung (1).

An den Briefen des Apoſtels Paulus fand Auguſtinus zu ſeinen inneren Kämpfen, ſeinem Aufdringen zu dem, was des Geiſtes, und ſeinem Zurückſinken zu dem, was des Fleiſches iſt, einen Commentar, wie er ihn ſonſt nicht zu finden vermochte

(1) Conf. lib. VII, c. 19; lib. IX, c. 3.

die Wunde des menſchlichen Herzens wurde in ihren tiefſten Gründen ſeiner Betrachtung dargelegt und mit Worten lebendigſter Erfahrung, welche gleich ſchmerzlich von ihm ſelbſt erlebt war, darauf hingewieſen, daß der Menſch nicht aus eignen Kräften ſich ſein Heilmittel bereiten könne. Wie aber Auguſtinus durch den Apoſtel die tiefe Knechtſchaft der Menſchen in der Sünde nach dem Geſetz der Gerechtigkeit Gottes ganz verſtehen konnte, ſo wurde ihm zugleich in der Flammenſchrift eines Gebethes, das von Dankbarkeit für die überſchwänglich empfangene Gnade durchglüht war, der gottmenſchliche Erlöſer gezeigt, deſſen Opfer der Liebe in unendlicher Selbſterniedrigung und im Gehorſam bis zum Tode am Kreuz der Menſchen Schuld geſühnt und ihnen die Heilkraft neuen Lebens geſpendet habe. Wenn Auguſtinus auf dieſen Zügen menſchgewordener göttlicher Liebe, dieſem Suchen nach den Verirrten, dieſer Demuth des Leidens achte, dann fühlte er ſein Herz noch von einem anderen Gefühle aufwallen, als er in ſeiner philoſophiſchen Begeiſterung empfunden hatte, von dem Gefühle demüthiger Liebe, die ihn zu Chriſto zu Gott hinzog und mit Gott vereinte (1). Und dieſes Gefühl, nicht das von der Philoſophie ihm mitgetheilte Gefühl freier Erhabenheit über die anſpielenden Wellen des Irdiſchen — erkannte er jetzt — ſei das läuternde Princip, das einen forſchenden Aufblick zu Gott kräftigen werde. Da ſah er ein, daß es ein Anderes ſei, „vom waldigen Bergesgipfel das Vaterland des Friedens zu erblicken und den Weg zu ihm nicht finden zu können und ein Anderes, auf dem dahin führenden Wege ſicher zu wandeln" (2). „Nicht haben, ruft er begeiſtert aus, jene Blätter (der platoniſchen Schriften) die Züge dieſer Frömmigkeit: die Thränen des Bekenntniſſes, Dein Opfer, den

(1) Ueber ſeine philoſophiſche Begeiſterung ſagt Auguſtinus (Conf. lib. VII, c. 20): ubi erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus?

(2) Conf. lib. VII, c. 21.

zerbrochenen Geiſt, das zerſchlagene und gedemüthigte Herz, das Heil des Volkes, die Braut, die Stadt, das Unterpfand des heiligen Geiſtes, den Kelch unſrer Erlöſung. Niemand ſingt dort: iſt nicht Gott meine Seele unterworfen? Denn von ihm iſt mein Heil. Er iſt mein Gott und mein Erretter, mein Erhöher, nicht mehr werde ich zagen. Niemand hört dort den Rufenden: kommt zu mir, die ihr beladen ſeid. Sie verſchmähen es, von ihm zu lernen, weil er ſanftmüthig iſt und von Herzen demüthig. Denn Du haſt dieſes vor den Weiſen und Klugen verborgen und haſt es den Unmündigen offenbart" (1).

Auguſtinus hätte ſich jetzt dem Wege, der ihn ſicher zur geiſtigen Heimath führen würde, mit ungetheilter Seele hingeben ſollen. Auch wollte er es. Aber dieſes Anſtreben gab ihm noch die letzten bitterſten Beſtätigungen des pauliniſchen Ausſpruches: das Fleiſch gelüſtet wider den Geiſt und der Geiſt wider das Fleiſch (2). Die Arbeiten der Schule waren ihm peinlichſt drückend geworden, weil ſie ihn ſo ſehr von der Richtung abzogen, welcher er ſein Nachdenken ungeſtört zu widmen wünſchte, ihn bei Studien, Vorträgen, Uebungen feſthielten, welche ihn jetzt durchaus nicht befriedigten (3). Es verlangte ihn herzlich, ſich aus allen ſeinen weltlichen Verhältniſſen zurückzuziehn. Seine Ehrbegierde drängte ſich zwar noch öfter in dieſen Grundton ſeines Innern, indeſſen doch weit geringer als ſonſt (4), ebenſo wie auch wohl ſeine Rückſicht auf dieſe oder jene mißbilligenden Urtheile, wenn er plötzlich ſeine amtliche Stellung aufgäbe und ſich von der Welt zurückzöge, ihn minder mit der Ausführung ſeines Vorhabens zögern ließen (5). Aber noch immer war er in den Feſſeln jener Luſt, die er zwar durch die Ehe zu einer

(1) Conf. lib. VII, c. 21. (2) Conf. lib. VIII, c. 5.
(3) Conf. lib. VIII, c. 1; lib. IX, c. 2.
(4) Zu vergl. hierüber Conf. lib. VIII, c. 1; de beata vita §. 4; Soliloqq. lib. I, c. 10.
(5) De beata vita §. 4.

laubten machen wollte, deren Befriedigung er aber zur Zeit noch aus einer unerlaubten Verbindung ſchöpfte. Während er mit Sehnſuchtszügen nach der Freiheit des Geiſtes aufathmete, verſank er wieder in die Knechtſchaft des Fleiſches. Und ſo lange er nicht den feſten Entſchluß zum eheloſen Leben faſſen konnte, blieben ſeine Gedanken von Weltentſagung, Aufgeben der ihn drückenden Verhältniſſe unausführbare Träume (1).

Gewiß aber auch wäre er früher zur Entſcheidung gekommen, wenn nicht ſeine Vorſtellung von dem dann zu ergreifenden Leben, nachdem er ſeinem jetzigen Berufe entſagt hätte, eine zu unbeſtimmte geweſen (2). Er hatte demnach den Trieb in ſich, in der Kirche ſeiner Zeit nach einem Lebensideal zu ſuchen. Mit dem Mönchsthum und Einſiedlerleben war er noch nicht bekannt geworden (3), ſonſt würde er nicht lange geſchwankt haben. Vor den Mauern Mailands befand ſich damals unter der Pflege des Ambroſius ein Kloſter, aber er hatte nichts davon gehört. Da er den Ambroſius, aus Beſorgniß ihn zu ſtören, nicht mit ſeinem Zuſtande bekannt zu machen und ſeinen Rath ſich zu erbitten wagte, ſo dachte er daran, der ehrwürdigen Zierde der mailändiſchen Geiſtlichkeit, dem frommen Simplicianus, in welchem Ambroſius ſeinen geiſtlichen Vater liebte, aber — der Jüngere in dem Aelteren — noch ſeinen Nachfolger erhalten ſollte, ſein Herz auszuſchütten (4). Simplicianus hatte von

(1) Conf. lib. VIII, c. 1.

(2) Conf. id. loc. cit.: videbam enim plenam ecclesiam et alius sic at, alius autem sic. Mihi autem displicebat, quod agebam in saeulo etc.

(3) Conf. lib. VIII, c. 6.

(4) Die betreffenden Worte des Auguſtinus (Conf. lib. VIII, c. 2): errexi ad Simplicianum, patrem in accipienda gratia tua tunc episcopi mbrosii et quem vere ut patrem diligebat. Der zweite Brief des Amroſius an den Simplicianus in der Baſler Ausgabe ſchließt mit den Worten: vale et nos parentis affectu dilige, ut facis. In einigen ſeiner rsten Worte ſprach Ambroſius noch ſeine Liebe zum Simplicianus aus. Zu vergl. die Lebensbeſchreibung des Paulinus.

Jugend an, zuvor in Rom, darauf in Mailand, ein gottgeweihtes Leben geführt, nun war er dem Greiſesalter genaht. Wie vielſeitig, wie reich mußte ſeine Erfahrung ſein! Wie hätte er nicht einem jungen Manne, der in vielen Verirrungen umhergeworfen in der endlich erkannten Wahrheit zu leben ſich ſehnte, den geeignetſten Zuſpruch gewähren können! Auguſtinus ging alſo zum Simplicianus und erzählte ihm den Kampf ſeines Lebens. Als er dazu gekommen war, es zu erwähnen, daß er mehrere platoniſche Schriften, welche vom Victorinus überſetzt ſeien, geleſen habe, wünſchte der milde Greis ihm Glück, daß er grade zu dieſer Philoſophie, welche Gott und ſein ewiges Wort ſo eindringlich lehre, hingeleitet worden, und knüpfte an Auguſtinus' Worte eine Erzählung, die ſich ihm von ſelbſt ergeben mußte und durch die er wohl dem Bekümmerten beruhigende Hoffnung einzuflößen und einen entſcheidenden Entſchluß zu erwecken wünſchte.

Simplicianus hatte nämlich zu Rom mit dem Victorinus in vertrauter Freundſchaft gelebt. Auch Victorinus war von der platoniſchen Philoſophie zum eifrigſten Studium der heiligen Schrift übergegangen und ſagte einmal in vertrauter Mittheilung zu ſeinem Freunde: wiſſe, daß ich ſchon Chriſt bin. Aber Simplicianus antwortete: ich werde es nicht glauben, noch dich zu den Chriſten zählen, bevor ich dich in der Kirche Chriſti geſehen habe. Dagegen ſagte Victorinus lächelnd: alſo machen die Wände den Chriſten? Oft wiederholte er ſeine Verſicherung, immer gab ihm Simplicianus dieſelbe Antwort und dagegen Victorinus dieſelbe Erwiederung. Unter dieſem Einwurfe wollte ſich allerdings eine Charakterſchwäche verbergen, welche des Simplicianus Antwort rechtfertigte. Victorinus hatte vornehme Freunde, eifrige Anhänger des alten Götterdienſtes, zu jener Zeit, als der Kaiſer Julian denſelben zu ſeinem früheren Glanze erneuen wollte (1). Um ſich mit jenen nicht zu vereinigen,

(1) Conf. lib. VIII, c. 5.

ſcheute Victorinus das öffentliche chriſtliche Bekenntniß. Aber durch fortgeſetztes Schriftſtudium reifte in ihm ein feſteres chriſtliches Leben. Er konnte ſich nicht länger über ſeine Schwäche täuſchen und wähnen, daß jemand ohne öffentliche Theilnahme am chriſtlichen Bekenntniß für ſich allein ein wahrer Chriſt ſein könne; er erzitterte bei dem Gedanken, daß, wenn er Chriſtum zu bekennen ſich ſchäme, einſt auch des Menſchen Sohn ſeiner ſich ſchämen werde vor den heiligen Engeln; er zürnte auf ſich, daß er, früher im Dienſt der falſchen Götter nicht erröthend, jetzt erröthe, dem Dienſte des wahren Gottes ſich zu weihn. In ſtürmiſcher Bewegung ging er zum Simplicianus; „laß uns, ſagte er, in die Kirche gehn, ich will ein Chriſt werden.“ Freudig überraſcht folgte ihm Simplicianus. Victorinus trat jetzt ein unter die Katechumenen, um nicht lange darauf die Taufe zu empfangen. Die Kirche jubelte, Rom ſtaunte, daß ein im heidniſchen Götterdienſte ergrauter Mann, der gefeierte Lehrer, mit deſſen Säule das Forum geziert war, ein Mitglied der Kirche werden wolle, zumal ihm dadurch ſeine ruhmvolle Wirkſamkeit entzogen würde. Denn der Kaiſer Julian hatte den Chriſten die Ertheilung des Unterrichtes in der klaſſiſchen Litteratur und in der Rhetorik unterſagt. Die vornehmen Freunde des Victorinus waren ergrimmt, lügenhafte Gerüchte von ſeinem Uebertritte zum Chriſtenthum wurden verbreitet, er ſelbſt war nur zu Gott hingewandt und verachtete die Verleumdungen. Nun war die Stunde, das Glaubensbekenntniß abzulegen, gekommen. Es wurde dieſes damals in Rom von den entlaſſenen Katechumenen an erhöhter Stelle vor der verſammelten chriſtlichen Gemeinde ausgeſprochen. Die Geiſtlichen aber mochten vermuthen, daß dem Victorinus die öffentliche Ablegung des Bekenntniſſes demüthigend, vielleicht in Rückſicht ſeiner Verbindungen mit vornehmen heidniſchen Römern und ſeiner bisherigen Stellung als Lehrer der Rhetorik unangenehm ſei. Sie boten ihm deshalb an, was ſehr Schüchternen, die vor der verſammelten Gemeinde nicht zu ſprechen wagten, öfter zugeſtanden war, daß er ins-

geheim vor wenigen Zeugen das Glaubensbekenntniß ablegen könne. Aber Victorinus lehnte das Anerbieten ab. Oeffentlich, wie er das Wort menſchlicher Wiſſenſchaft, welche kein wahres Heil gewährte, verkündigt hatte, wollte er das Bekenntniß zum ewigen Leben ausſprechen. Die Gemeinde war in geſpannter Erwartung verſammelt. Als Victorinus zur beſtimmten Stelle emporſtieg, durchlief das freudige Gemurmel: Victorinus! Victorinus! die Schaaren. Dann tiefes Schweigen. Und als nun Victorinus mit klarer, feſter Stimme den heiligen Glauben der Chriſten bekannte, da hätten alle in brüderlicher Liebe frohlockend ihn an ihr Herz ſchließen mögen.

Simplicianus hatte ſich über den Eindruck, den dieſe Erzählung auf ſeinen Zuhörer machen werde, nicht getäuſcht. Auguſtinus brannte, dem Victorinus nachzuahmen. Wie? Victorinus hatte ſo Vieles dem Herrn zum Opfer gebracht, die bedeutendſten irdiſchen Vortheile, ein ruhmvolles, großartiges Wirken als Lehrer der Wiſſenſchaft, um den demüthigſten Weg des Menſchenſohns zu wandeln, und er wollte nicht die Lüſte ſeines Herzens hingeben, nicht die Feſſeln zerreißen, um das Leben der Freiheit im Dienſte Gottes zu gewinnen? Er wollte ſich freimachen, aber die Lockungen der Gewohnheit hemmten den auftauchenden Entſchluß. Er hatte jetzt nicht mehr die Entſchuldigung, mit welcher er ſich früher hinzuhalten ſuchte, wenn er in ſich den Mangel des Lebens aus Gott fühlte, daß es ihm ja noch an Erkenntniß der Wahrheit fehle, denn Gott hatte ſich ihm offenbart. Sein Zuſtand war wie eines Schlaftrunkenen, der es fühlt, die Stunde, ſich zu ermuntern, ſei da, der ſich von dem umfangenden Schlafe loszuwinden verſucht, aber nun erſt recht empfindend, wie ſüß der Schlaf ſei, auf ſein Lager zurückſinkt. Immer mahnender, immer dringender tönte ihm die Stimme entgegen: „wache auf, der du ſchläfſt und ſtehe auf von den Todten, ſo wird dich Chriſtus erleuchten;“ aber er antwortete träge, ſchlaftrunkene Worte: „bald! ja bald! laß noch ein wenig!“ Und aus dem bald und wenig wurden Stunden, Tage

und Wochen. Unter dieſen Kämpfen ſeines alten und neuen Willens, des Fleiſches und des Geiſtes, ſtieg ſeine Unruhe immer höher. So oft er nur konnte, eilte er zur Kirche, aber der vereinzelte Gottesdienſt gab ihm keinen Frieden. Sein Sehnen, ſein Flehen wurde zum heftigſten Ringen. Wohl in manchen Stunden, wenn ſeine Vorwürfe, von den Schrecken der Ewigkeit getrieben, ihn übernahmen, raufte er ſein Haar, ballte die Fauſt gegen ſeine Stirn, rang ſeine Hände um ſeine Kniee; ach! aber immer fühlte er, daß im Grunde ſein Wille ein anderer ſei und bald wieder den Schwindelnden in den Strudel der Luſt entführen werde (1).

Ein ſolcher Kampf konnte nicht auf die Länge fortdauern. Entweder das Leben des Geiſtes mußte zum ſiegreichen Durchbruche gelangen, oder die Kraft des Leibes unter dem inneren Aufruhr zuſammenbrechen, und ſchon ſchienen ſich warnende Vorboten dieſer letzteren Entſcheidung bei Auguſtinus anzuzeigen. Seine Nerven wurden krankhaft gereizt (2), ſeine Bruſt begann zu ſchmerzen und die Athemszüge nur mit weher Anſtrengung in ſich aufzunehmen, ſeine Stimme wurde abgeſchwächt (3). Auguſtinus ſchiebt dieſes Leiden auf die übermäßige litterariſche Arbeit, die während des Sommers nach ſeiner Erweckung durch den Platonismus auf ihm gelaſtet habe, aber gewiß darf man in ſeinen aufreibenden Kämpfen und zehrenden Vorwürfen eine weitere Urſache deſſelben erblicken. Auch über ſeinen körperlichen Zuſtand erwachten jetzt in ihm die ernſtlichſten Beſorgniſſe. Was er ſchon ſo oft aus geiſtigem Antriebe zu thun gewünſcht hatte, ſeine Rhetorſtelle niederzulegen, wurde ihm jetzt ebenfalls durch die Rückſicht auf ſeine Geſundheit dringend geboten (4). Aber noch immer konnte er den feſten Entſchluß nicht über ſich gewinnen. Seine geiſtigen Leiden wurden noch durch die Sympathie ſeines körperlichen Leidens vergrößert.

(1) Conf. lib. VIII, c. 5 et seqq.
(2) Ich denke bei dieſer Bemerkung beſonders an de ordine lib. I, c. 10.
(3) Conf. lib. IX, c. 2. (4) De beata vita §. 4.

Inzwiſchen hatte ſich der Sommer geneigt und die Herbſtferien zur Zeit der Weinleſe waren nahe herangekommen, als Auguſtinus ſich eines Tages mit Alypius, der von ſeinen Rechtsgeſchäften Freiſtunden hatte, allein auf ſeiner Stube befand (1), vielleicht auch jetzt ſeiner Traurigkeit hingegeben. Nebridius fehlte den beiden Freunden. Er hatte die Stelle eines Unterlehrers an der Schule des Verecundus angenommen. Kein Eigennutz hatte ihn beſtimmt, denn ſeine Geiſtesgaben hätten ihm leicht eine glänzendere Stellung verſchaffen können; nur des Verecundus Wunſch und der Wunſch ſeiner Freunde, welche alle den Verecundus liebten, hatten den ſanften Nebridius beſtimmt. Das Anſpruchsloſe der Stellung war ihm grade recht, er wollte kein Aufſehen erregen und keine vornehme Gönnerſchaften, um deſto ungeſtörter der Forſchung im Gebiete des Geiſtes leben zu können. Frei von aller Unruhe der Welt wünſchte Nebridius ſeinen Geiſt zu bewahren, immer nur verlangend, ſeinem einzig erſehnten Ziele, der Weisheit nachzuſinnen.

Auguſtinus alſo und Alypius waren in Auguſtinus Wohnung allein. Auf dem Tiſch lagen die pauliniſchen Briefe. Da trat Pontitianus herein, um irgend eine Angelegenheit zu beſprechen. Die Freunde ſetzten ſich am Tiſche zur Unterhaltung nieder. Pontitianus nahm das Buch, ſchlug es auf und war verwundert, nicht einen klaſſiſchen Autor, ſondern den Apoſtel Paulus zu finden. Lächelnd blickte er den Auguſtinus an und ſprach ihm glückwünſchend ſeine Ueberraſchung aus, grade dieſe Schriften hier zu finden. Auguſtinus aber erwiederte, daß er der heiligen Schrift das ernſteſte Studium widme. Das Geſpräch wandte ſich nun, eben ſo ſehr dem frommen Herzen des edlen Kriegers als den Nahrung ſuchenden Gemüthern des Auguſtinus und Alypius entſprechend, zur Betrachtung der unter den Menſchen wirkſamen Gnade Chriſti, und da gedachte Pontitianus auch des heiligen Antonius. Alypius und Auguſtinus

(1) Conf. lib. VIII, c. 6 et seqq.; lib. IX, c. 2.

hatten noch nicht von dem vielgefeierten, frömmſten Einſiedler gehört. Pontitianus verwunderte ſich darüber, aber er erzählte nun Züge aus der Geſchichte des Antonius (1), indem die beiden Freunde über dieſe herrlichen Bezeugungen Gottes faſt zur Zeit ihres Gedenkens erſtaunten und Auguſtinus die Worte in ſein innerſtes Leben einſog. Wie mochte vor ſeinem ſchwankenden Geiſte, der ſich gegen ſo viele Erweckungen der göttlichen Liebe geſträubt hatte, das Bild des egyptiſchen Heiligen aufſteigen, der auf die einmalige Anmahnung des Evangeliums alle ſeine Güter dahingegeben hatte, um in ſeiner Armuth durch Chriſtum reich zu werden; wie vor ſeinem von dem Treiben und den Sorgen der Welt ermüdeten Blicke die ſtille Wüſte mit ihrer Bergeseinſamkeit, ihrem kühlen Bächlein, ihren Palmen (2), ihren Betrachtungen, Gebeten und Geſichten vorüberziehn! Mit jedem Augenblicke ſtellte ſich ihm ein Ideal für ſein Leben klarer gegenüber. So alles Irdiſche für Gott hinzugeben, ſo allein Gott zu ſuchen, Gott zu leben, in Gott ſich zu erquicken, das war ſchon auf Erden ihm entgegenwinkendes ewiges Leben.

Pontitianus ſah den tiefen Eindruck ſeiner Worte. Er fuhr alſo fort, den in Gott verborgenen Frieden der Klöſter und des Einſiedlerlebens in den Wildniſſen und Einöden zu ſchildern, indem auch in ihm wohl die Sehnſucht nach der Sabbathsſtille des Lebens, welche als Heimathszug in jeder Bruſt ruht, ſich emporbrängte und ihm eine Erinnerung früherer Tage nicht ohne Wehmuth vergegenwärtigte. Auguſtinus und Alypius ſaßen ſchweigend. Als ich, erzählte Pontitianus, mit dem Kaiſer (3)

(1) Gewiß lag dieſer Erzählung die Lebensbeſchreibung des Antonius, welche vom Athanaſius verfaßt war, zu Grunde. S. Athanasii Opp. tom. I, p. 2, p. 793—866 edit. Benedict.

(2) Den Aufenthaltsort des Antonius in der Wüſte beſchreibt Athanaſius durch folgende Worte: καὶ ὁδεύσας τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας μετ' αὐτῶν, ἦλθεν εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν· καὶ ὕδωρ μὲν ἦν ὑπὸ τὸ ὄρος διειδέστατον, γλυκὺ, καὶ μάλα ψυχρόν· πεδιὰς δὲ ἔξωθεν, καὶ φοίνικες ἀμεληθέντες ὀλίγοι (pag. 833).

(3) Entweder wohl mit dem älteren Valentinian oder mit Gratian

zu Trier war, ging ich, während der Kaiser an einem Nachmittage den Spielen des Circus zusah, mit drei Kameraden in die an die Stadtmauern anstoßenden Gärten. Wir hatten uns zu Zweien getheilt und uns weiter von einander entfernt. Die beiden anderen Gefährten, welche für sich gegangen waren, trafen auf eine Klause, in welcher einige Knechte Gottes wohnten, und fanden dort eine Lebensbeschreibung des Antonius. Einer von ihnen begann aus der Schrift zu lesen. Bewunderung ergriff ihn. Er las weiter, und während des Lesens ergriff ihn der Gedanke und wurde immer mächtiger, den weltlichen Dienst mit dem gottgeweihten zu vertauschen. Plötzlich voll heiliger Liebe und voll Schamgefühls über sein bisheriges Leben wandte er sich an seinen Genossen: wohin wollen wir mit all' unsrer Arbeit? was suchen wir? warum dienen wir? Das ist doch das höchste Ziel unseres Strebens, Freunde des Kaisers zu werden. Und wie vergänglich, wie gefahrvoll ist dieses Ziel, wie gefahrbringend der Weg, und wann sind wir sicher, ihn vollendet zu haben! Gottes Freund aber kann ich diesen Augenblick werden, wenn ich nur will. Dann begann er weiter zu lesen, im Geiste sich erschütternd und wandelnd. Festen Entschlusses sagte er bald zu seinem Freunde: ich habe mich von unsrer irdischen Hoffnung losgerissen und beschlossen, Gott zu dienen, von dieser Stunde an und an diesem Orte. Suche nicht, mich zu hindern, wenn du mir nicht folgen kannst. Aber jener erwiederte: auch ich will mit dir zusammen mich Gott weihen. Sie blieben also an jenem Orte bei einander. Ich und mein Gefährte und andere Freunde, die sich an uns angeschlossen hatten, suchten die beiden und fanden sie. Wir forderten sie auf, mit uns zur Stadt heimzukehren, weil es Abend geworden sei. Aber sie verkündeten uns ihr unerschütterliches Vorhaben und wie sie zu demselben gebracht worden. Sie baten

---

Beide Imperatoren residirten häufig in Trier. Zu vergl. die Topographie des Codex Theodosianus.

uns, ihnen nicht hinderlich zu sein, sondern sie lieber sogleich zu verlassen, wenn wir nicht auch wie sie werden wollten. Hierzu konnten wir uns nicht entschließen, obgleich wir über uns trauern und sie glücklich nennen mußten. Wir empfahlen uns ihren Gebeten und gingen in den Palast des Kaisers zurück. Beide hatten Bräute. Auch diese, als sie gehört hatten, was ihren Verlobten geschehen war, weihten sich Gott.

Während dieser Erzählung hatte in Augustinus der heftigste Kampf begonnen. So konnten zwei Männer handeln, welche in ihrem Stande unvergleichbar weniger als er Gelegenheit gehabt hatten, das höchste Ziel des Lebens in's Auge zu fassen, unvergleichbar weniger durch mahnende Stimmen Gottes gerufen waren! Einmal erging an sie der Ruf des Herrn, Alles hinzugeben und Ihm nachzufolgen und sie weigerten sich des Rufes nicht. Und er? — Mehr denn zwölf Jahre waren vergangen seit jener Zeit seines neunzehnten Jahres, als ihn der Hortensius zu dem Entschlusse begeistert hatte, alles wüste Treiben seines aufgehenden Jünglingsalters zu verlassen, um der Weisheit zu leben, der Wahrheit, deren Finden nicht nur, deren Erstreben schon er hätte höher achten müssen, als alle Schätze und Königreiche und Lüste des Körpers. Und wie weit war gegenwärtig jener Entschluß verwirklicht? Er wollte es versuchen, sich von sich wegzuwenden, aber vergebens. Sollte er noch wie in früherer Zeit mit dem Vorwande, daß er die Stätte der Wahrheit ja nicht zu finden gewußt habe, sein Leben in der vorübergegangenen Blüthe seiner Jugend beschönigen? Nun hatte er doch die Wahrheit erkannt, hatte sie seit längerer Zeit gekannt, Gott hatte ihn gerufen, viel, dringend, drohend gerufen und er war nicht gefolgt. Nein, er hatte keine Entschuldigung, drohend sprach er zu sich selber, er habe keine Entschuldigung, und auch jetzt noch stritt sein Wille gegen Gott.

Pontitianus war gegangen. Der Geistessturm, den Augustinus in seiner Gegenwart äußerlich noch bezwungen hatte, brach gewaltiger hervor. Seine Stirn, seine Augen, seine Farbe

verkündigten den Aufruhr ſeines Innern. Er nannte ſich einen Elenden, von Sünden Befleckten und Entſtellten. Da traf ſein Blick den Alypius. Heftig ſchritt er auf ihn zu mit dem Ausrufe: was geſchieht uns? was iſt das? was haſt du gehört? Die nicht gelehrt ſind, ſtehen auf und reißen den Himmel an ſich und wir mit unſrer herzloſen Lehre wälzen uns in Fleiſch und in Blut! Noch Mehreres der Art ſprach er und ſtürzte vorüber an dem Alypius, der ihm in ſchweigender Beſtürzung nachblickte. Denn mehr noch als ſeine Worte ſagte ſeine veränderte Stimme und die Aufregung aller ſeiner Züge.

An das Haus, in welchem Auguſtinus wohnte, ſtieß ein Garten, welcher eben ſo wie das ganze Haus zu ſeiner Benutzung ſtand. Denn der Beſitzer ſelbſt hatte eine andere Wohnung. In dieſen Garten, auf deſſen einſamen Gängen er vielleicht manchen Kampf gekämpft, aber auch linde Anhauche des Friedens empfangen hatte, eilte jetzt Auguſtinus, damit kein läſtiger Zeuge den Aufruhr ſeines Innern zurückdrängen möchte. Allein vor Gottes Angeſicht wollte er den Kampf ringen, welcher Leben und Tod in ihm abſchied. Die Briefe des Paulus hatte er von dem Tiſche mit ſich genommen. Aber Alypius folgte ihm. Sein Freund war mit ihm Eins, hatte vor ihm kein Geheimniß und er konnte ihn in dieſem Zuſtande nicht allein laſſen. An einer einſamen Stelle des Gartens, vom Hauſe ſo entfernt als möglich, verweilten die Freunde. Schweigend ſaßen ſie neben einander. Denn Alypius wagte jetzt kein Wort an Auguſtinus zu richten und Auguſtinus war zurückgezogen in ſeine immer heftiger wogenden Gedanken.

Zuerſt drückte er immer von neuem die Stacheln der bitterſten Reue in ſein Herz: daß er nicht mit Gott den Bund hätte machen wollen, zu welchem er ſo oft eingeladen war. Nichts Köſtlicheres als dieſen Bund hatte er ja denken und ſich erflehen können. Warum nahm er denn nicht Flügel des Geiſtes, ihn zu erreichen? warum eilte er ihm wenigſtens nicht ſo ſchnell entgegen, als er jetzt zu dieſer Stelle des Gartens geeilt war?

Ach! immer war der Widerſpruch gegen Gott in ihm geweſen! Wenn er ſich das Haar gerauft, ſeine Stirn mit Fäuſten geſchlagen, ſeine Hände um ſeine Kniee gerungen, Gott um Heiligung angefleht hatte, es war ihm dennoch kein Ernſt geweſen, in der geheimſten Tiefe ſeines Herzens der Wunſch, daß Gott ſein Gebet nur noch nicht erhören möge und der Vorſatz, nach wie vor zu ſündigen. So hatte er des Allmächtigen geſpottet. Warum hatte er nicht ſogleich mit vollem kräftigen Willen das höchſte, das köſtlichſte, unvergleichbarſte Gut hingenommen! Was wäre er dann in dieſem Augenblicke geweſen und was war er jetzt! Aber auch jetzt war ja der Augenblick der Rettung noch übrig, jetzt, jetzt konnte er noch thun, was er ſo lange hätte thun ſollen. Ja er wollte ſie von ſich werfen, die Feſſeln der Lüſte, er wollte — da traten ſie in lockendſter Geſtalt vor ihn hin und fragten ihn: du willſt ohne uns leben? zu keiner Zeit deines Lebens uns wieder koſten und ſchmecken? Schon wollte er wieder in den Gründen ſeines Willens und ſeiner Gedanken ſich eine Friſt ſtellen, aber die Donner des göttlichen Gerichts durchrollten ihn, Schamgefühl durchglühte ihn, er hätte ſich den Elendeſten, Verworfenſten nennen müſſen, wollte er jetzt noch zaudern und dingen. Er kämpfte, er rang im Geiſte. Der Wille des Fleiſches, ſo ſehr er ſchon begonnen hatte, ihn an ich zu reißen, ſo ſehr er ihn ermattet, vermochte dieſes Mal icht, ihm obzuſiegen. Der Kampf erneuerte ſich, aber überwochte ihn nicht; noch einmal, und er wurde erſchüttert, aber icht niedergeworfen. Die Macht des Böſen wich zurück. Er nnte aufathmen. Der Sieg des Geiſtes war errungen, die Jeneſung grünte empor. So wird in der Natur das Gewitter berwunden, die Sonne leuchtet auf, der Wanderer vernimmt och den Donner der herabſinkenden Wolken, aber geſichert und rrettet wendet er ſich zu dem Anblicke des ſich verklärenden Himmels und des ſonnenbeleuchteten Gefildes.

Wie wohl der Glockenton Beſänftigung in den Kampf des Lebens haucht, oder eine Erinnerung aus den Tagen der Kind-

heit, ging ein milderes Gefühl in Auguſtinus auf. Er ſchaute im Geiſt in die heilige Schönheit der Kirche. Es grüßten und winkten ihm die verklärten Geſtalten der Erlöſten. Von den Klöſtern, von den Einſiedlerwohnungen der Wüſte wehten ihm Loblieder Gottes, Balſam des Friedens entgegen. Und wie? Hatten denn dieſe alle, welche Gott liebten und geliebt waren von Gott und deren Speiſe und Trank die Erfüllung ſeines Willens war, durch ſich ſelbſt das Wallen auf den Gefilden des Friedens gefunden? hatte nicht des Allmächtigen Hand ſie ergriffen, geleitet, getragen? Und ſollte der Barmherzige denn ihn verwerfen? ihn nicht wieder aufnehmen, nun er, lange von dem Vaterhauſe verirrt, wieder an der Schwelle ſtand? ihn nie wieder erquicken? Nimmermehr! Nochmals vernahm er die Lockungen der Verführung, aber gleich ſchwächerem Murmeln. Da konnte er ſich nicht länger halten. Der in der Liebe Gottes gereinigte Grund ſeines Gemüthes quoll, als er von der Zuflüſterung des Verderbens berührt ward, zu einer Fluth von Thränen empor, in welcher er vor Gott niederſinken mußte, um den langen Trotz ſeines Herzens zu vergießen. Schnell ſtand er auf vom Alypius, der mit forſchendem Schweigen in den Zügen des geliebten Freundes deſſen erſchütternde Kämpfe geleſen hatte. Auguſtinus wollte, indem er aufſtand, einige Worte zum Alypius ſprechen, aber ſeine Stimme wurde ſchon von den emporſteigenden Thränen gebrochen. Alypius verſtand ihn, er blieb zurück. In dieſen heiligſten Augenblicken mußte Auguſtinus vor Gott allein ſein. Er eilte zu einer noch einſameren Stelle des Gartens. Dort unter einem Feigenbaume warf er ſich zu Boden; die Thränen ſtürzten aus ſeinen Augen; Herr! rief er mit ſchluchzender Stimme, willſt Du denn ewiglich zürnen? O gedenke nicht weiter meiner alten Uebertretungen! Wie lange, wie lange! morgen und morgen! warum nicht jetzt? warum ſoll in dieſer Stunde meine Schmach nicht ein Ende nehmen! So ſprach er und weinte, zuerſt bitterlich und dann wohl mildere Thränen viel und lange.

Da vernahm er einen ſüßen Geſang, wie eines Knaben oder Mädchens aus dem benachbarten Hauſe. Immer wiederholte die ſüße Stimme die Worte: „nimm, lies; nimm, lies; nimm, lies.“ Auguſtinus horchte auf. Nie erinnerte er ſich, in einem Spiel der Kinder dieſe Worte ſingen gehört zu haben. Aber vernahm er eines Menſchen oder eines Engels Stimme, darüber war er nicht in Zweifel, daß durch dieſelbe das Wort Gottes zu ihm geſchehe. Er ſollte das heilige Buch nehmen, das er neben dem Alypius zurückgelaſſen hatte und in der erſten aufgeſchlagenen Stelle das Gebot des Herrn an ſich vernehmen. So war es einſt an den Antonius ergangen durch die Worte: „gehe hin, verkaufe Alles, was du haſt und gieb es den Armen, ſo wirſt du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach.“ Er trocknete ſeine Thränen und kehrte zum Alypius zurück. Schnell ergriff er das Buch, ſchlug es auf und las ſchweigend folgende, ſeinen Blicken zuerſt begegnende Stelle des Römerbriefes: „nicht in Freſſen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid, ſondern ziehet an den Herrn Jeſum Chriſtum und wartet des Leibes nicht in Lüſten.“

Auguſtinus las nicht weiter; er wußte den Willen des Herrn. Das Alte ſollte vergeben und vergangen ſein, ein neues Leben in Chriſto beginnen. Er hatte die Beſiegelung, daß Gott ihm nicht mehr zürnen, ihn auf dem Wege des Heils zu den Wohnungen der ewigen Freude führen wolle. Den Finger an der geleſenen Stelle haltend ſchloß er das Buch und erzählte, indem auf ſeinen Zügen ſchon der Friede des Himmels erglänzte, dem Alypius, was ihm geſchehen ſei und was Gott ihm offenbart habe. Nur auf Gottes Verherrlichung ſollte hinfort ſein Leben ſich richten. Aber auch Alypius war von feierlicher Bewegung ergriffen, er fühlte, daß Gott mit ſeinem Freunde zugleich auch ihn rufen werde. Als Auguſtinus ſeine Erzählung geendet hatte, wünſchte er die geleſene Stelle zu ſehen. Auguſtinus zeigte ſie und Alypius las nun die nächſtfolgenden Worte: „den Schwachen

im Glauben nehmet auf.“ Dieſe Worte wandte er auf ſich an und ſprach es dem Freunde aus. Wie ſein inneres Leben minder bewegt, nicht durch ſo heftige Kämpfe, als des Auguſtinus, hindurchgegangen war, ſo war auch ſein Uebergang zu Gott nicht durch eine gewaltige Erſchütterung, wie bei jenem, bezeichnet.

Beide eilten nun zur Mutter. Monnica lobte und pries Gott. Größeres, als ſie von Gott erfleht hatte, war ihr geſchenkt worden. Ihre Gebete und ihre Thränen hatten nur dahin geſtrebt, daß doch ihr Sohn in den Schooß der Kirche zurückkehren möge, und nun wollte er auch ehelos im Gelübde unverbrüchlicher Keuſchheit ſich Gott weihen. Süßere Freude gewährte ihr dieſes als die Hoffnung, noch einſt Enkel von dem Sohne zu tragen. Aber ihre Viſion war jetzt erfüllt, ihr Sohn befand ſich dort, wo ſie war, auf dem Grunde deſſelben Glaubens, auf welchem ihr Leben ruhte.

Zehntes Capitel.

Auguſtinus begiebt ſich nach der Villa Caſſiciacum, ſein dortiges Leben, ſeine Schriften contra Academicos und de beata vita.

Auguſtinus hätte nun gerne unverzüglich ſeine Lehrſtelle niedergelegt und ſeinen Entſchluß zu einem Leben in zurückgezogener Frömmigkeit verwirklicht. Dennoch beſtimmten ihn Rückſichten, noch die kurze Zeit bis zu den Herbſtferien, — ſie betrug etwa drei Wochen — in ſeinem bisherigen Berufe zu verharren. Zwar die etwaigen mißbilligenden Urtheile, deren Vorauserwägung früher nicht ohne Einfluß auf ihn geweſen war, hatten jetzt jede Bedeutung für ihn verloren. Es war ſeit den unvergeßlichen Augenblicken, in welchen die Einladung Gottes wunder-

voll an ihn erging, ein so freudiger Muth in ihn eingekehrt, die Worte des Herrn und die Vorbilder der Heiligen lebten so tief in seinem Herzen, daß Tadel, Abmahnung von seinem Vorhaben ihn nur zum kräftigsten Gegensatze hätte herausfordern können. Weil es aber auch nicht an lobenden Beurtheilungen seines Schrittes mangeln würde, so wünschte er den Schein zu vermeiden, daß er seine Frömmigkeit zur Schau tragen wolle, da er in dieser auffallenden Weise seiner öffentlichen Thätigkeit entsagt habe. Und warum sollte er einen solchen Schatten auf sein heiliges Vorhaben fallen lassen? (1). Ausdauernd also, von dem Gedanken der nahen besseren Zukunft erfrischt, unterzog er sich noch die kurze Zeit hindurch den gewohnten Anstrengungen. Sogar sein Brustleiden, was ihn zuvor so beunruhigt hatte, ward ihm jetzt willkommen. Denn es gewährte ihm ebenfalls einen nicht mißzudeutenden Beweggrund, seine Lehrwirksamkeit aufzugeben.

Zunächst nur an wenige Vertraute, unter diesen an Nebridius und Verecundus, — Romanianus war damals nicht in Mailand anwesend, — entdeckten Augustinus und Alypius, was mit ihnen vorgegangen sei. Nebridius war damals zwar noch nicht für die Kirchenlehre entschieden, aber doch schon von seinem doketischen Irrthume zurückkommend konnte er in der Hoffnung desselben auch ihm winkenden Zieles an den Gefühlen seiner beiden Freunde herzlichen Theil nehmen. Aber bekümmert wurde Verecundus. Es schmerzte ihn, bald des Umganges zweier lieben Gefährten entbehren zu müssen. Auch er hatte das Verlangen, aus einem mit zum Theil unerfreulicher Arbeit beladenen Berufe zu einem Leben freier Wissenschaftlichkeit im Bunde mit gleichgesinnten Freunden überzugehn, tief empfunden und würde selbst den Entschluß der beiden sich Befreienden, das christliche Bekenntniß abzulegen, zu dem seinigen gemacht haben, wenn er es dadurch hätte ermöglichen können, auch das vor

(1) Conf. lib. IX, c. 2.

ihnen liegende geiſtesfreie Leben zu theilen. Aber ſeine Ehe verſtattete ihm dieſes Letztere nicht und ohnedem wollte er nicht Chriſt ſein (1). Die beiden Freunde konnten alſo nichts Anderes thun, als dem Verecundus Muth einſprechen und ihn ermuntern, im ehelichen Leben dem Glauben anzuhängen, in welchem ſeine Gattin ihm vorangegangen ſei. — Ihr Wunſch wurde erfüllt. Nach einem Jahre oder zweien Jahren war Verecundus zu der vollendeten Freiheit und Ruhe des Geiſtes entſchlafen. In ſeiner letzten Krankheit hatte er ſich nach dem Troſt des Evangeliums geſehnt, die Taufe empfangen und dann in der Zuverſicht des Glaubens geendet (2).

Auguſtinus hatte, als er kurz vor dem großen Wendepunkte ſeines Lebens von Gewiſſensſchrecken verfolgt und von dem Gefühl ſeines Elendes zu Boden gedrückt ward, den Gedanken gefaßt, ſich eben ſo wie Antonius in eine Einöde zu verbergen, um dort dem Frieden nachzuringen, den er in der Welt verloren hatte (3). Indeſſen ſcheint er, nachdem anſtatt der zerſchmetternden Stürme ein milder Frühlingsodem ihn durchwehte, jenen ſchroffſten Vorſatz der Weltentſagung bald gemildert zu haben. Er war auch eben ſo wenig, als Luther für die Kloſterzelle, für die einſame Grotte oder Hütte in der Wüſte geſchaffen, ſondern das Aſcetiſche in ſeinem Charakter war gleichſam das pulſirende Herz deſſelben, wohin er die Lebensadern, die für den Einzelnen aus der Gemeinſchaft rinnen, zu vereinen und woraus er wiederum die Kraft ſeiner inneren Sammlung zu entſenden den Trieb hatte. Die Worte des Apoſtels Paulus: „darum iſt Chriſtus für Alle geſtorben, auf daß die, ſo da leben, hinfort nicht ihnen ſelbſt leben, ſondern dem, der für ſie geſtorben iſt," gaben ihm die zunehmende Ueberzeugung, daß er nicht getrennt

(1) Dieſes beweiſt, daß bei Verecundus das chriſtliche Intereſſe im Verhältniß zum litterariſch-wiſſenſchaftlichen noch ſehr untergeordnet war und begründet zugleich die oben von ihm gegebene Charakteriſtik.

(2) Conf. lib. IX, c. 3. (3) Conf. lib. X, c. 43.

von der Beziehung auf das Beſte ſeiner Mitbrüder nach ſeiner Heiligung ſtreben dürfe. Vorerſt wünſchte er nun, nach dem Anfange der Ferien in einem kleinen vertrauten Kreiſe den Balſam ländlicher Einſamkeit zur Anfriſchung ſeiner Studien und ſeines Nachdenkens, auch wohl ſeiner wunden Bruſt zu genießen. Dieſem Wunſche kam Verecundus entgegen. Obwohl ſchmerzlich den Entſchluß ſeiner beiden Freunde empfindend wollte er ſich doch gerne, ſo lange ſie noch in jener Gegend blieben, ihnen dienſtwillig erzeigen. Er hatte in einiger Entfernung von Mailand eine Landbeſitzung Namens Caſſiciacum mit anmuthigen Bergweiden, ſchattigen Plätzen und wohnlichen Gebäuden (1). Auf dieſem Gute bot er Auguſtinus nebſt deſſen Angehörigen und Alypius einen einſtweiligen Aufenthaltsort an, indem er vielleicht nur, damit ſein Anerbieten mit minderem Anſtande angenommen würde, den Wunſch ausdrückte oder es ſich gefallen ließ, daß die Hinüberziehenden die ländlichen Arbeiten beaufſichtigen wollten (2).

Den Auguſtinus begleiteten nach der Villa des Verecundus außer ſeiner Mutter, ſeinem Sohne und ſeinem Freunde Alypius noch ſein Bruder Navigius und die beiden Jünglinge Licentius und Trygetius, welche vielleicht in beſonderem Sinne noch auf ſeine fortdauernde Leitung Anſpruch hatten. Auch zwei Schweſterſöhne der Monnica, Laſtidianus und Ruſticus, ſchlichte Landleute, ſehen wir an den Unterhaltungen des traulichen Kreiſes in Caſſiciacum Theil nehmen (3). Von dem Landgute aus reichte Auguſtinus nach Mailand die Niederlegung ſeiner Lehrerſtelle ein, aus den Gründen, daß er ſich ganz dem Herrn weihen wolle und wegen der Schwäche ſeiner Bruſt, der ſchmerzhaften Erſchwerung des Aufathmens den Anſtrengungen des Unterrichtes nicht länger unterziehen könne. Zugleich ſchrieb er an den

(1) Conf. lib. IX, c. 3. De quantitate animae, c. 31 (Opp. tom. I, p. 431). Carmen Licentii ad Augustinum (Opp. tom. II, p. 39).

(2) Contra Acad. lib. I, c. 5. (3) De beata vita §. 6.

Ambrosius, seine früheren Verirrungen, sein gegenwärtiges Verlangen nach der Taufe, sein Gelübde, Gott allein zu dienen. Auch fragte er den Bischof um Rath, welche Stücke aus der heiligen Schrift er wohl vorzugsweise zu lesen habe, um sich würdig auf die Taufe vorzubereiten. Ambrosius nannte den Propheten Jesaias, wie Augustinus später vermuthete, aus dem Grunde, weil derselbe besonders klar von dem Evangelium und der Berufung der Heiden geweissagt habe, also für diejenigen, welche dem Lichte des Evangeliums entgegengehen wollten, ein besonders geeigneter Führer sei. Doch waren ihm die ersten Abschnitte, die er zu lesen begann, nicht verständlich und da er glaubte, daß dieser Charakter des Buches durchgehe, so legte er es einstweilen, bis er mit der heiligen Schrift vertrauter geworden, zur Seite, und kehrte zu dem Buche des alten Testamentes zurück, aus welchem die Sprache aller seiner Gefühle, bewegt von dem strafenden, ermunternden, tröstenden und beseeligenden Geiste Gottes ihm entgegentönte (1).

Dieses waren die Psalmen, diese allstimmige Harfe des religiösen Gemüthes, auf welcher die Töne von den tiefsten Saiten seines Schmerzes zu den höchsten seines Entzückens herüberfließen. Unter welchen Empfindungen vernahm Augustinus diese Bekenntnisse, diese Gebete, diese Lobpreisungen! Welcher Wiederhall von den heiligen Gesängen entströmte fast bei jedem Verse seinem tiefbewegten Herzen! Seine Vergangenheit mit all ihren Eitelkeiten wurde ihm durch wenige Worte zurückgerufen. In schmerzlicher Rückerinnerung wandelte er nochmals wieder an den Wahngebilden vorüber, welche ihn lange im Manichäismus umfangen hatten, nochmals an der langen Kampfesstätte zwischen seinem zur Heiligung aufathmenden und zur Sinnlichkeit herabgezogenen Leben. Das „wie lange!" seines nach Erlösung schmachtenden Herzens tönte wiedererweckt mit dem gleichen Aufrufe des Psalms zusammen. Aber wiederum auch vereinigte er seinen Triumphruf,

(1) Conf. lib. IX, c. 5.

daß sein Gebet erhört sei, mit dem dankerfüllten Bekenntnisse des frommen Sängers; mit Begeisterung folgte er dem Winke, aus dem Quell der inneren Erleuchtung zu schöpfen, und feierte wie der heilige Dichter in dem Frieden, der aus der Gemeinschaft mit dem unwandelbaren Gute und der unvergänglichen in demselben beruhenden Hoffnung quillt. In solchen Stunden empfand er den Unterschied des Wortes, was Gotteskraft, und des Wortes, was Schein der Weisheit sei. Ach! hätte er doch diese köstlichen Lieder und Blüthen des in sich selbst zerknirschten, in Gott erhobenen und fröhlockenden Herzens vor aller Welt verkünden können, um allen Eigendünkel zu brechen! Heftiger Unwille ergriff ihn gegen die Manichäer, daß sie die alttestamentlichen Schriften, in welchen so herrliche Offenbarungen Gottes beschlossen waren, zu lästern wagten, doch eben so tiefes Mitleiden, daß sie durch ihre Verblendung aus denselben auch für ihr Verderben die Heilmittel zu entnehmen gehindert würden. O möchten sie ihm ungeahnet Zeugen sein der stillen, einsamen Stunden, in denen kein menschliches Auge ihn sah und er die süßen Gesänge einathmend vor Gott allein im Geiste hinsank, möchten sie dann in sein Angesicht blicken, auf seinen Zügen die wechselnden Schauer seiner Gefühle lesen, die Worte, die Seufzer vernehmen, in denen er dann sein Gemüth vor Gott ausschüttete; wahrlich, sie würden in sich gehend es beherzigen müssen, daß die Wahrheit eine andere sei, als sie wähnten, es würde sie Sehnsucht anrühren nach derselben Erfahrung, deren Beseeligung aus ihm hervorleuchtete (1).

Ueberhaupt verlebte Augustinus schöne Stunden in der lieb-

(1) Conf. lib. IX, c. 4. Man wird auch hier an Luther erinnert, der in Hinsicht der Gemüthsseite so verwandt mit Augustinus ist. In Luther's Vorrede auf den Psalter heißt es: „Summa, willst du die heilige christliche Kirche gemalet sehn mit lebendiger Farbe und Gestalt, so nimm den Psalter vor dich, so hast du einen feinen, hellen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja du wirst auch dich selbst darinnen und das rechte γνῶθι σεαυτόν finden, dazu Gott selbst und alle Creaturen."

lichen Einsamkeit Cassiciacums, die erste Entwickelung seines neu in Gott sich heiligenden Lebens, seines Friedens mit Gott und in Gott. In seinen Bekenntnissen auf jene beginnende Frühlingszeit seines Geistes zurückblickend schrieb er in dankbarer Erinnerung an den Verecundus: „vergilt es ihm, o Herr, in der Auferstehung der Gerechten, verleihe dem Verecundus für sein Landgut Cassiciacum, wo wir von den heißen Stürmen der Welt in Dir ausgeruht haben, die Schönheit Deines ewig grünenden Paradieses, auf Deinem heiligen, fruchtreichen Berge" (1). Abgefallen waren jetzt von ihm die Bande der Lust, welche ihn noch vor Kurzem so fest umschlungen hatten, entschwunden waren ihm die Wahngebilde des Ehrgeizes, leicht und frei fühlte er sich von den Arbeiten der Schule. Nun hemmte ihn keine drückende Lage, nun keine Vorspiegelung der Eitelkeit mehr, seinem Durste nach Wahrheit nachzuleben. Zwar widmete er noch einige Stunden des Tages der rhetorischen Ausbildung des Licentius und Trygetius, — in den Stunden vor dem Mittagsmahle pflegte er eine Zeitlang täglich ein halbes Buch aus dem Virgil mit den beiden Jünglingen durchzugehn, — aber auch diese Beschäftigung wurde ihm jetzt erfrischt und geheiligt durch die Beziehung auf den höchsten Zweck, der auch durch diese Uebungen gefördert werden müsse, den Geist frei zu machen in der Wahrheit. Außerdem ordnete und beaufsichtigte er öfters die Arbeiten der Landleute, zuweilen wurden ihm auch Stunden, welche er gern auf philosophische Studien verwandt hätte, durch Briefschreiben fortgenommen; aber alle diese Unterbrechungen seines Forschens nach Erkenntniß standen zu seiner früheren ihn so vielfach hemmenden Lebensweise in keinem Verhältnisse, sie dienten im Gegentheil, wie auch ländliche Erholungen: Spaziergänge auf den herbstlichen Feldern, Ergötzen an dem Bezeigen des Hofgeflügels u. A. — dazu, seinem Geiste durch einiges Ausruhen neue Kraft zu geben, in seinen Tiefen zu forschen. Hierin war er

(1) Conf. lib. IX, c. 3.

am liebſten. Gott, die Wahrheit, die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften, durch welche alle Räthſel der Betrachtung gelöſt, alle Zweifel objectiv vernichtet, die Fragen nach dem wahren, beſten Leben und der Unſterblichkeit der Seele beantwortet ſein würden, im Lichte des Denkens zu erkennen, die Wahrheitskeime in ſeinem Geiſte zu entwickeln, — das war ſein erſehntes Ziel, das der Gegenſtand ſeiner inbrünſtigen Gebete, bei denen wohl oft ſeine Thränen hervorquollen, das ſein Nachdenken in der Stille der Nächte. Denn es war ihm ſchon zur Gewohnheit geworden, die eine Hälfte der Nacht, entweder die erſte oder die zweite, im Sinnen nach der Wahrheit zu durchwachen. Die beiden Jünglinge, welche in demſelben Gemache ihre Schlafſtellen hatten, durften ihn dann durch Arbeiten nicht ſtören. Sie arbeiteten hinlänglich am Tage, auch hatte er ihnen die Lehre gegeben, nicht immer nur an den Büchern zu hängen, ſondern ſich auch zur Selbſtbetrachtung zu gewöhnen und ihren Geiſt bei ſich heimiſch zu machen (1). Dazu möchten ihnen auch ſtille Nachtſtunden dienen. Dann alſo, wann das ſichtbare Licht verziehend ſeinen Strahl über die Erde zu werfen durch keine Bilder der Außenwelt von der innern Einkehr abzog, wann Alles ſchwieg, jeder Ton des ländlichen Lebens, nur nicht das Bächlein, welches nahebei an den Bädern hinfließend durch leiſes Gemurmel wie durch Geiſterhauchen den einſam denkenden Geiſt regte, dann mag Auguſtinus im Hinſchauen nach dem Lichte, das den Geiſt erleuchtet, auf ſeinem Lager, dann entdeckte und vernahm er, was weder das Auge noch das Ohr des Leibes vernehmen kann, Züge des ewig Wahren, Guten und Schönen, deſſen unvollkommenes, vorüberwallendes Abbild nur in dem Sichtbaren geſchaut wird, dann ſprach der Unendliche, Ewige, in welchem jetzt ſein Leben ruhte, zu ihm unter Wonneſchauern des Denkens.

(1) Conf. lib. IX, c. 1 u. 2. Contra Acad. lib. I, c. 4; lib. II, c. 4 u. 11. De ordine lib. I, c. 3 u. 8; lib. II, c. 8 et seqq. Soliloqq. lib. I, c. 1; lib. II, c. 1.

Der Wahrheit suchte er auf alle Weise inne zu werden. Als er durch jenes Nachsinnen dennoch nicht so viel erreichte, als er zu erreichen wünschte, indem die Bestimmtheit der Form und der sichere, stetige Fortschritt mangelte, so kam er auf den Gedanken, sein Nachdenken zu einem Zwiegespräche zwischen sich, dem nach Erkenntniß Verlangenden, und der höheren Stimme, welche sich dem aufrichtig Suchenden nicht unbezeugt läßt, zu gestalten und er schrieb, so wie er durch dieses Selbstgespräch etwas erreicht zu haben glaubte, es kurz auf, um sich durch den Ueberblick über das Gewonnene zu fernerer Forschung zu ermuthigen und von dem sicher erworbenen Boden aus fester fortzuschreiten. Schien sich ihm der Pfad zu dem Ziele, das ihm aus ahnungsvoller Ferne entgegenwinkte, ganz zu verlieren, so flehte er, bald in einem Strome von Worten, welche aber das Innige seines Gefühls nicht ausschöpften, bald in dem kürzesten Gebete, in welchem aber das Unendliche seines Sehnens angedeutet war, zu Gott um Erleuchtung, und wenn er dann unter erneuter ernster Denkarbeit wieder eine Knospe seines Bewußtseins unter dem Anhauche des göttlichen Geistes sich aufschließen sah, so freute er sich mit der innigsten Freude (1).

Augustinus verfaßte während seines Aufenthaltes in Cassiciacum verschiedene Schriften. Die allgemeine Veranlassung derselben war der von ernstem Forschen unzertrennliche litterarische Bildungstrieb, eine zweite Veranlassung zu mehreren dieser Schriften empfing Augustinus aus seiner Rücksicht auf die ihn Umgebenden, besonders auf die beiden Jünglinge Licentius und Trygetius, welche er für das Forschen nach Wahrheit zu gewinnen und, in den Kämpfen des Denkens vielversucht, als Führer zu leiten wünschte. Deshalb gab er zuweilen nach wohlbedachter Erwägung den Gegenstand einer philosophischen Unterredung an, aber auch der geringfügigste äußere Vorgang, ein

(1) De ordine lib. I, c. 3. Soliloquiorum lib. I, c. 1 u. 15; lib. II, c. 1, 6, 14 et seqq.

etwas ungleichmäßiges Murmeln des Bächleins, welches ſeinem Lager unweit vorüberfloß, das bald mehr bald minder zuſammengedrängte Laub des Herbſtes, das vielgegliederte ſchnell über den Boden hinſchlüpfende Würmchen — konnte ihn zu tiefſinnigen Fragen und Erörterungen anregen. Die Unterredungen wurden öfter in den anſprechend verzierten Bädern, am liebſten aber, ſo weit der ſchon tiefer ſinkende Herbſt es verſtattete, im Freien gehalten. Auch der November brachte noch ſonnige Tage voll ſommerlicher Milde. Dann ging Auguſtinus mit ſeinen Gefährten zu einer anmuthig gelegenen Wieſe, wo ein ſchöner Baum ſein vielleicht noch grünes, oder ſchon herbſtlich geröthetes und vergoldetes Schirmdach über die um ſeinen Stamm Gelagerten ausbreitete. Wenn ſie hier ſo traulich bei einander ſaßen, die Seele unbewegt von den früheren Leidenſchaften und Sorgen, zur Aneignung des unvergänglichen Gutes gemeinſam aufſtrebend, dann konnten ſie ſich ſo eifrig ihren Unterſuchungen hingeben, daß ſie das ländliche Mittagsmahl vergaßen, das daheim ihrer wartete, oder von dem tiefdunkelnden Abend überraſcht wurden, bevor ſie ſich erhoben, um zur Wohnung zurückzugehn. Und auch in dieſe, wenn ſie ſich hier Nachmittags zum philoſophiſchen Geſpräche verſammelt hatten, wurde wohl die Abendlampe gebracht, bevor ſie nur auf das zunehmende Dunkel aufmerkſam geworden (1).

Auguſtinus war in ſolchen Stunden ganz Leben und Bewegen, die Kräfte ſeines reichen Geiſtes wirkten dann in ſchöner Harmonie zuſammen und die ihn Umgebenden aufregend ließen ſie ſie nicht ohne innere Befriedigung und öffneten erfriſchende Ausſichten der Zukunft. Selbſt die Würze des Scherzes wurde nicht von ihm verſchmäht, um die Theilnehmenden zur Auflöſung ihrer Aufgabe frohſinniger und beherzter zu machen; aber die Stelle

(1) Contra Acad. lib. I, c. 2, 5, 9; lib. II, c. 6; lib. III, c. 4 u. 20. De beata vita §. 6. De ordine lib. I, c. 3; lib. II, c. 1. De quantitate animae c. 31.

seiner aufmunternden Freundlichkeit nahm augenblicklich strenger Ernst ein, wenn er sehen mußte, daß Licentius und Trygetius in jugendlicher Eitelkeit und Schadenfreude, einer gegen den anderen beim geistigen Wettkampfe im Vortheil zu sein, die gebührende Hingabe an den Gegenstand der Untersuchung verloren hatten. Nicht allein Worte, sondern auch Thränen waren alsdann seine Vorwürfe. Aber so bald er sah, daß die Jünglinge durch seinen schmerzlichen Unwillen beschämt und betrübt geworden seien, milderte sich seine Strenge und nicht lange, so war die frühere Heiterkeit und Unbefangenheit zurückgekehrt. Eine Aeußerung mochte noch so unreif sein, sie wurde nicht ohne Weiteres verworfen sondern der Besprechung gewürdigt; nur lediglich Wortstreitigkeiten sollten abgeschnitten sein. Augustinus haßte diese und war achtsam darauf, sie strafend an's Licht zu ziehn. Wenn er dagegen ein unerwartetes Aufleuchten des Denkens, ein begeistertes unmittelbares Ergreifen tiefliegender Wahrheit in seinen Mitstrebenden sehen durfte, dann freute er sich nicht minder, als wäre ihm selbst ein ähnlicher Lichtblick zu Theil geworden, und verehrte voll Andacht die Erbarmungen Gottes (1).

Alypius nahm mit ganzer Seele an den Unterredungen Theil. Das Kampfesfeuer seines hochherzigen Charakters hatte jetzt sein edles Gebiet gefunden. Gern blieb er, wie vormals bei den Wettkämpfen des Circus, auch jetzt ein Zuschauer des geistigen Ringens, die Bewegungen desselben verfolgend und die Entscheidung sich vorbildend; aber wenn er auf den Wunsch der jüngeren Freunde oder auch des Augustinus selbst die Waffen aufnahm, so führte er sie mit männlicher Geisteskraft und ließ auch auf der negativen Seite kein Mittel unbenutzt, um die Entscheidung wankend zu machen, dafür aber auch desto mehr erfreut, wenn er seinem Gegner mit voller Ueberzeugung den Sieg zusprechen konnte. In seinen Unterredungen mit Augustinus spricht

(1) Contra Acad. lib. II, c. 10. De ordine lib. I, c. 6, 7 u. 10.

es sich sehr bezeichnend aus, durch wie vertraute Freundschaft beide Männer verbunden waren und wie sicher der eine das Verhältniß des anderen zu sich erfaßte. Alypius spricht in dem Bewußtsein des höher entwickelten Geistes in seinem Freunde, welchem er, die Auflösung seiner Zweifel erwartend, sich mit Zuversicht hingeben dürfe, aber er spricht auch als selbstständiger Mann, der selbstständig das Ziel seines Strebens ins Auge gefaßt hat, und spricht als Freund, der seines Freundes Entwickelung mitdurchlebte; Augustinus dagegen, obgleich nicht ohne das Bewußtsein seiner geistigen Ueberlegenheit und höheren Ausbildung, spricht zum Alypius als zu einem Freunde, dessen männliche Entschiedenheit, festes Streben, sittliche Gediegenheit dem Charakter keines Anderen nachstände, den er deshalb von ganzem Herzen lieb hatte und sich selbst glaubte vorziehen zu müssen. Auch Monnica wurde ungeachtet ihres Mangels an philosophischer Vorbildung gern von ihrem Sohne als Theilnehmerin an den Untersuchungen gesehen, da ihr heller Geist die fehlende Vorübung zur philosophischen Betrachtung ersetzte und sie aus der unmittelbaren Wahrheitsfülle ihres Glaubens wohl sogar das enträthselnde Wort auszusprechen vermochte, was der philosophischen Dialektik sich verbarg, oder erst nach manchen Umzügen offenbar geworden wäre. Auch Monnica war, so weit es ihr die häuslichen Obliegenheiten erlaubten, bei den philosophischen Unterhaltungen zugegen und erfreute, förderte und erbaute durch ihre Bemerkungen die forschenden Freunde. Selbst Adeodat's Wort tönte schon lieblich hinein in die Unterredungen, sein Wort, entquollen aus einem Gemüthe, welches das Sehnen nach Gott als väterliches Erbtheil empfangen hatte und vor des Vaters Jugendverirrungen bewahrt, sich keusch und mit dem Glauben der Kirche genährt zu Gott hinwandte (1).

Die in Cassiciacum angestellten Untersuchungen sind nicht

(1) Contra Acad. lib. I, c. 2; lib. II, c. 9; lib. III, c. 4 u. 20. De beata vita §. 18. De ordine lib. I, c. 11; II, c. 1 u. 20.

allein nach ihrem Inhalte, ſondern auch großentheils nach ihren Worten und Zufälligkeiten auf uns gekommen. Auguſtinus ließ alles Geſprochene und auf das Geſpräch Bezügliche ſogleich aufſchreiben. Die Frucht der Unterredungen ſollte nicht verloren gehen, aber die unnöthige Mühe der Wiedererinnerung erſpart werden; ihm ſelbſt ſollte bei ſeiner Bruſtſchwäche die Aufzeichnung einen wohlthätigen Zügel gewähren, daß er im Sprechen nicht zu ſehr von dem Eifer der Disputation fortgeriſſen würde, und die beiden Jünglinge wurden durch den Gedanken an die Aufbewahrung und vielleicht Veröffentlichung ihrer Worte vor unerwogenen Aeußerungen gewarnt. Aus den Aufzeichnungen geſtaltete Auguſtinus dann die Schriften, wie ſie der weiteren Verbreitung übergeben werden ſollten, indem er das Bruchſtückartige des Aufgezeichneten in den Fluß einer fortlaufenden Darſtellung brachte, wohl überhaupt an dem Geſprochenen, namentlich aber an den Worten des Licentius und Trygetius beſſerte und außer den Zueignungen die erforderlichen Einleitungen beifügte. So haben wir denn in dieſen Schriften einen treuen Ausdruck ſeiner damaligen Entwickelung, einen Ausdruck deſſen, was er aus dem Kampfe ſeines Lebens errungen hatte, was er erſehnte, hoffte und erſtrebte, ein anſchauliches Bild ſeiner damaligen Lebensweiſe und ſeines Umganges mit denen, welche ihm durch das Band der Verwandſchaft und Freundſchaft oder als Schüler angehörten. Dieſe anziehenden Seiten, in einer ſolchen Vereinigung bei einer andern Entſtehungsweiſe der Schriften nicht möglich, erſetzen das Mangelhafte, was nach Unterredungen entworfene Schriften gegen ſorgfältig ausgearbeitete Abhandlungen haben müſſen: den minder feſten und überſichtlichen Fortſchritt des Gedankens (1).

Das Erſte, was Auguſtinus, nachdem er durch erneuten Glauben die Wahrheit als Kraft des Lebens wiederempfangen hatte und ſie nun auch in dem unbewölkten Spiegel der Er-

(1) Contra Acad. lib. I, c. 1. De ordine lib. I, c. 2.

kenntniß anzuſchauen begehrte, zunächſt zum Gegenſtande ſeines ſtillen Nachſinnens, dann auch der Unterredungen machte, iſt als Grundlage ſeiner ſpäteren Forſchungen zu betrachten. Es ſollte gegen jene Philoſophen, in deren unwirthlichen Steppen er nach ſeiner Trennung von dem phantaſtiſchen Gebiete des Manichäismus umhergewandert war und auch ſeine Freunde umhergeführt hatte, gegen die Akademiker die Möglichkeit der Wiſſenſchaft zu begründen ſuchen. Denn, wie oben bezeichnet wurde, weder ſich ſelbſt noch ſeine Freunde hätte er zum Forſchen nach der Wahrheit ermuthigen können, wäre er von der Erfolgloſigkeit dieſes Strebens überzeugt geweſen. Was er bei ſich gegen die Akademiker erwogen, wollte er noch insbeſonders den beiden Jünglingen als Anleitung zu philoſophiſchen Unterſuchungen mittheilen, und als Aufforderung, der Philoſophie die beſten Kräfte zu widmen. Eines Tages alſo verſammelte er den Alypius, Navigius, Licentius und Trygetius, und führte durch die Frage: ſcheint es euch nicht, daß wir die Wahrheit wiſſen müßten? auf den erwählten Gegenſtand der Unterſuchung hin. Als aber dieſe Frage von Allen bejaht war, fragte er weiter: wie indeſſen? wenn wir auch ohne die Erkenntniß der Wahrheit glücklich ſein könnten, glaubt ihr dennoch, daß die Einſicht in die Wahrheit nothwendiges Bedürfniß für uns ſei? Alypius, der im Begriffe ſtand, eine Reiſe nach der Stadt anzutreten, bat es ſich aus, ſeine eigne Meinung zurückhalten und einſtweilen nur als Schiedsrichter zugegen ſein zu dürfen. Denn, bemerkte er ſcherzend, dem Verreiſenden müſſe doch die leichtere Aufgabe zugetheilt werden, die ſich auch am Leichteſten wieder übertragen laſſe. Seine Bitte wurde ihm von den Uebrigen zugeſtanden, welche aber in Betreff der Frage getheilter Meinung waren. Licentius, welchem Navigius beiſtimmte, meinte, daß ſchon das Forſchen nach Wahrheit glücklich mache; Trygetius dagegen, nachdem er zuvor von Auguſtinus die Begriffsbeſtimmung des glücklichen Lebens gefordert und zur Antwort erhalten hatte: das glückliche Leben ſei das Leben, welches dem edelſten

und zur Herrſchaft im Menſchen beſtimmten Theile der menſchlichen Natur, dem Geiſte oder der Vernunft entſpreche, behauptete, daß der Beſitz der Wahrheit zum Glück des Menſchen erfordert werde. Denn nur das geiſtig vollendete Leben, mithin das Leben im Beſitz der Weisheit, könne glücklich ſein, Niemand aber, der noch forſche, ſei zur geiſtigen Vollendung gelangt. Licentius ſetzte einige Augenblicke ſeinen Gefährten durch Berufung auf den Cicero in Verlegenheit: Cicero, doch wohl gewiß ein Weiſer und daher des glücklichen Lebens theilhaftig, habe ja gelehrt, daß die Wahrheit von dem Menſchen nicht erkannt werden könne, alſo für den Weiſen, deſſen Begriffe der Irrthum entgegengeſetzt ſei, nur übrig bleibe, frei von jeder Zuſtimmung unabläſſig die Wahrheit zu erſtreben. Erfülle ſich demnach der Begriff der Weisheit ſchon durch das raſtloſe Streben nach Wahrheit, ſo ernte auch dieſes bereits den Lohn des glücklichen Lebens ein. Als aber Trygetius, ſich ermuthigend, nicht gegen eine Autorität ſeine Ueberzeugung aufgeben zu wollen erklärte und ſeine Behauptung erneuerte, daß der nach Wahrheit Suchende nicht geiſtig vollendet, aber als ſolcher auch nicht glücklich ſei, — denn wie verdiene den Namen des Glücklichen, wer das Ziel ſeines Verlangens nicht erreicht habe und ſogar niemals zu erreichen vermöge, — ſo erwiederte Licentius: die geiſtige Vollkommenheit des Menſchen beſtehe wenigſtens während ſeines irdiſchen Lebens im Suchen, nicht im Beſitze der Wahrheit. Das Wiſſen der Wahrheit ſei Eigenſchaft Gottes und vielleicht auch der menſchlichen von dieſem Leibe frei gewordenen Seele; auf Erden dagegen erreiche der Menſch in dem treuen Streben nach Wahrheit ſeine Beſtimmung und das Glück ſeines Lebens. Dieſes erhelle, wenn man ſich die Frage vorlege, ob man den nach Wahrheit raſtlos Suchenden unglücklich nennen dürfe? Denn entweder glücklich oder unglücklich. Endlich entſpreche die Anſicht, welche das glückliche Leben bereits dem Forſchen nach Wahrheit zueigne, der zuvor gegebenen Begriffsbeſtimmung: das glückliche Leben ſei das vernunftgemäße Leben. Denn

gewiß lebe vernunftgemäß, wer ohne Aufhören die Wahrheit suche.

Trygetius entgegnete hierauf kurz: wer von Irrthum in Irrthum gerathe, scheine ihm weder vernunftgemäß noch glücklich zu leben. Es irre nämlich der stets Suchende, nie Findende. Deshalb habe Licentius entweder zu erweisen, daß der Irrende glücklich sein könne, oder daß der stets Suchende, niemals Findende nicht irre. Rasch fiel Licentius ein: der Glückliche kann nicht irren. Dann schwieg er lange, er fühlte sich durch die Bemerkung seines Freundes betroffen. Aber wiederum schien ihm doch Suchen nicht Irren, es schien ihm vielmehr diesem entgegengesetzt, das Mittel zu sein zur Verhütung des Irrthums. Als indessen Augustinus die beiden Jünglinge darauf aufmerksam machte, daß sie sich über den Begriff des Irrthums zu vereinigen hätten, und Trygetius, seines Vortheils gebrauchend, den Sieg durch die schnell gegebene Definition: irren sei stets suchen, nie finden — sich zu verschaffen suchte, wußte Licentius sich abermals nicht zu helfen. Es sprach etwas in ihm für die von seinem Freunde aufgestellte Begriffsbestimmung und doch auch dagegen. Er bat also um Aufschub der Unterredung bis zum folgenden Tage, um sich inzwischen die zu gebende Antwort zu überlegen. Gern gewährte Augustinus diesen Wunsch. Ein Spaziergang auf den Herbstfluren wurde der Disputation angeschlossen. Das Gespräch ging nun auf mancherlei Gegenstände über, während Licentius noch immer über sein Problem nachdachte. Aber die Auflösung wollte sich ihm nicht ergeben. So schien es ihm denn zuletzt besser, sich für jetzt des Grübelns zu entschlagen und an den Gesprächen seiner Gefährten Theil zu nehmen. Als es schon dämmerte, glaubte er endlich die treffende Antwort gefunden zu haben und wollte den Kampf erneuern; doch Augustinus rieth zu dem festgesetzten Aufschub. Der Rest des Abends wurde gemeinsam in den Bädern zugebracht.

Am folgenden Tage gab Licentius eine Definition des Irrthums, welche bereits in der Beschreibung des Weisen nach

akademiſchen Begriffen enthalten geweſen war: der Irrthum ſei Billigung des Falſchen anſtatt des Wahren. Der Definition des Trygetius warf er das Ungenügende vor, ſie ſei einerſeits zu eng, weil ſie gewiß die ſchlimmſte Form des Irrthums nicht einſchließe, andrerſeits aber auch wieder zu weit, weil doch auch das Suchen als grade Annäherung an's Ziel gedacht werden könne. „Geſtehſt du denn nicht zu, fragte darauf Trygetius, daß die Wahrheit der grade Weg des Lebens ſei?" Dieſer Frage, einem Nachklange von den letzten Worten des Freundes, bei dem Gefühle, daß kein lediglices Suchen als grader Weg zum Ziele gedacht werden könne, ſetzte Licentius ſpöttelnd entgegen, daß man ja auch von einem Wanderer ſagen dürfe, er habe den graden Weg des Lebens genommen, wenn er, an der zur Seite befindlichen und ſonſt von ihm beſuchten Herberge dieſes Mal vorüberziehend, der graden Straße folge. Trygetius ſuchte ſeine Definition durch die nähere Beſtimmung zu verbeſſern: die Weisheit ſei der grade Weg, welcher zur Wahrheit führe, — ſah ſich aber in noch größerer Verlegenheit, als nun Licentius antwortete: welcher Weg denn ſei ſo geeignet, zur Wahrheit zu leiten, als die fleißige Erforſchung der Wahrheit? Der nach der Wahrheit ohne Aufhören Suchende ſei alſo weiſe, folglich auch glücklich. Der in die Enge getriebene Jüngling wußte ſich nicht weiter zu helfen, und bat, daß ihn Auguſtinus in der Begriffsbeſtimmung der Weisheit unterſtützen möge.

Auguſtinus that es am folgenden Tage — denn Tags vorher hatte man nur eben die Unterſuchung noch einmal aufnehmen wollen — durch die Definition, welche ſchon Männer in alter Zeit ausgeſprochen hätten: „die Weisheit ſei die Wiſſenſchaft der menſchlichen und göttlichen Dinge." Er hatte geglaubt, daß es dem Licentius jetzt ſchwer ſein werde, ſich zu behaupten, aber mit unerwarteter Schnelligkeit erinnerte dieſer an den Albicerius (1). Ob man denn nicht auch dem Albicerius das

(1) S. 146.

Wiſſen göttlicher und menſchlicher Dinge zuſprechen müſſe? das erſtere, weil doch die Wahrſagung ein Ausfluß göttlichen Wiſſens ſei. Man werde alſo auch den Albicerius für einen Weiſen zu halten haben. Trygetius bemerkte dagegen umſichtig, daß Licentius, ſich auf den Albicerius berufend, den Begriff des Wiſſens nicht erfaſſe: Albicerius habe auch oft falſche Antworten gegeben, das Wiſſen aber ſei untrügliches und dauerndes Beſitzthum des Geiſtes; es gehöre dem klaren Selbſtbewußtſein an, weit erhaben über die Aſſimilationen, welche vermittelſt einer geheimnißvollen Befähigung des Gefühls aus einem fremden Bewußtſein gleichſam mechaniſch in dem Wahrſager reflectirt würden. Ferner ſetze die gegebene Definition in Betreff der menſchlichen Dinge voraus, daß ſie eine weſentliche Beziehung auf den Menſchen hätten, weſentliche Angelegenheiten ſeines Geiſtes und keine Zufälligkeiten ſeien, jedoch nur über Zufälligkeiten habe Albicerius Auskunft ertheilt. Sei ihm aber ſchon das Wiſſen der menſchlichen Dinge zu hoch geweſen, wie viel mehr das Wiſſen der göttlichen Dinge. Und endlich, wohin denn, abgeſehen von den göttlichen und menſchlichen Dingen, das Forſchen des Weiſen ſtrebe? Der Weiſe, erwiederte Licentius, forſche nach göttlichen Dingen. Nun denn, ſchloß Trygetius, ſo war Albicerius gewiß ein Weiſer, weil er das von dem Weiſen erſt Erſtrebte ſchon inne hatte. Aber dieſer Conſequenz meinte Licentius ſich entziehn zu können: der Weiſe ertrachte das Wiſſen anderer göttlichen als jener dem Wahrſager bewußten Dinge und ſein Streben ſei beſſer als dieſes Wiſſen, das indeſſen nur aus göttlichem Wiſſen fließen könne. Es bleibe mithin die Forderung einer genügenderen Begriffsbeſtimmung der Weisheit. Trygetius ließ ſich von ſeinem Freunde leiten, er gab die beſprochene Definition in der Einſchränkung: die Weisheit ſei das Wiſſen derjenigen göttlichen und menſchlichen Dinge, welche auf das glückliche Leben Beziehung hätten. Aber in dieſer Faſſung erklärte Licentius den Begriff der Weisheit für zu eng. Ihm ſcheine ſie nicht allein das Wiſſen, ſondern auch das unermüd-

liche Erforſchen jener Dinge zu ſein: das Wiſſen beſitze Gott, das Erforſchen ſei die Aufgabe des Menſchen während ſeines irdiſchen Lebens und auf dieſer Stufe für ihn beſeeligend. Trygetius wandte zwar noch ein: es ſei wunderbar, daß ſich der Weiſe umſonſt abzumühen habe; als aber Licentius mit rhetoriſchem Pathos entgegnete: „wie? umſonſt? da er um einen ſo großen Lohn ſucht! Denn eben deshalb, weil er ſucht, iſt er weiſe und ſo fern er weiſe iſt, auch glücklich, indem er ſo viel als möglich von allen Umſtrickungen des Körpers ſeinen Geiſt befreit und ſich in ſich ſelbſt ſammelt, ſich nicht von Begierden zerſpalten läßt, ſondern ſtets ruhig auf ſich und auf Gott ſeinen Blick richtet, ſo daß er hienieden der Vernunft genießt und am Ende ſeines Lebens zur Erreichung ſeines erſehnten Zieles tüchtig befunden wird, und alsdann mit Recht göttliche Seeligkeit genießt, ſo wie er zuvor menſchliche genoſſen hat," — ſuchte Trygetius lange umſonſt eine widerlegende Antwort. Auguſtinus aber brach hier die Unterſuchung ab, den beiden Jünglingen erklärend, daß die Streitfrage längſt hätte entſchieden ſein können, hätte er nicht ihre Geiſteskräfte üben und ihre Anlagen und Studien prüfen wollen. Sein Wunſch, ihnen durch die Disputation einen Antrieb zu philoſophiſchem Nachdenken zu geben, ſei befriedigt, da ſie erklärt hätten, daß entweder ohne den Beſitz oder doch ohne die gewiſſenhafte Erforſchung der Wahrheit das rechte Glück des Lebens, nach deſſen Aneignung man doch vor allen Dingen trachten müſſe, nicht gefunden werden könne. Aber er forderte auch den Licentius auf, ſich nach ſtärkeren Gründen zur Vertheidigung der Akademiker umzuſehn, denn er ſelbſt habe beſchloſſen, dieſelben zur Verantwortung zu ziehen.

So endete einſtweilen dieſe Unterredung und faſt ſieben Tage vergingen, bevor ſie wieder aufgenommen ward. Eine andere geiſtige Unterhaltung (1), an welcher auch Monnica, Adeodatus, Laſtidianus und Ruſticus Theil nahmen, beſchäftigte inzwiſchen

(1) Das Geſpräch de beata vita.

die Gäſte in Caſſiciacum und Auguſtinus, bei ſeiner entſchiedenen Vorliebe für philoſophiſche Forſchungen, blieb doch von einer einſeitigen Beförderung philoſophiſcher Studien weit entfernt. Im Gegentheil war er darauf bedacht, daß ſeine jungen Freunde die übrigen Wiſſenſchaften nicht vernachläſſigen möchten, um durch dieſe genährt und vorbereitet der Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften ein erfolgreiches Bemühn zu widmen (1). Seine Vorſicht, philoſophiſche Ueberreizung oder Schwäche in ſeinen Zöglingen zu verhüten, hatte aber bei dem Licentius einen zu ſtarken Erfolg. Durch anhaltendere Beſchäftigung mit dem Virgil wurde der leicht erregbare Jüngling ſo ganz in die blumigen Thäler der Poeſie gelockt (2), daß er nicht ohne Widerſtreben nachgab, als Auguſtinus die unterbrochene Unterſuchung wieder aufnehmen wollte. Endlich zeigte er ſich denn doch bereit. Auch Alypius war jetzt von ſeiner Reiſe zurückgekehrt. Als daher ein Tag des ſpäteren Novembers in ſo ſchöner Klarheit und Milde anbrach, daß er die Freunde einzuladen ſchien, auch ihren Geiſt ſo hell als möglich zu ſtimmen, verließen ſie frühzeitiger ihr Lager als gewöhnlich und gingen, nachdem ſie den Landleuten die nöthigen Anweiſungen gegeben hatten, zu ihrem Lieblingsplatze unter dem Baum der nahegelegenen Wieſe. Hier leiteten ſie das abgebrochene Geſpräch dadurch wieder ein, daß dem Alypius auf ſein Begehren das während ſeiner Abweſenheit Niedergeſchriebene vorgeleſen wurde. Darauf wünſchte noch Licentius, bevor er es übernähme, die Akademiker zu vertheidigen, eine kurze Darſtellung ihrer Lehre zu erhalten, damit er nichts für ſeinen Zweck unbenutzt laſſen möchte. Bereitwilligſt erfüllte Auguſtinus dieſen Wunſch und entwarf in kurzen Zügen eine Ueberſicht über das akademiſche Syſtem, welcher Alypius nur noch die Bezeichnung des zwiſchen der älteren und neueren Akademie beſtehenden Verhältniſſes beigefügt wünſchte. Von ſeinem Freunde aufgefordert, dieſes ſelbſt anzugeben, äußerte er,

(1) De ordine lib. I, c. 8. (2) Contra Acad. lib. II, c. 4.

als man nach der einfachen Mahlzeit zur Wieſe zurückgegangen war, (denn Monnica hatte diesmal unerbittlich die Hausordnung aufrecht erhalten), ſeine Anſicht dahin: es ſchienen ihm die neueren Akademiker nicht ſowohl gegen die ältere Akademie als gegen die Stoiker aufgetreten zu ſein. Denn auch von den älteren Akademikern behaupte man ſchwerlich ohne Grund, daß ſie die Meinung von der Unerkennbarkeit der Dinge gehegt hätten, zu deren ausdrücklicher Erörterung ſie nicht veranlaßt geweſen. Vorbehaltlichkeit der philoſophiſchen Entwickelungen erhelle auch bei Plato und Sokrates. Nachdem aber Zeno die Frage nach dem Erkennbaren aufgebracht und eine Definition deſſelben aufgeſtellt, ſo habe Arkeſilaus auf Grund dieſer ſtoiſchen Definition verneint, daß Erkenntniß für den Menſchen möglich ſei.

Jetzt wurde Licentius von Auguſtinus aufgefordert, die Parthei der Akademiker zu ergreifen. Eingeſchüchtert zwar und zögernd, es mit dem ungleichen Gegner aufzunehmen, ermuthigte ſich doch der Jüngling und erklärte nur der Wahrheit weichen zu wollen. Aber nach wenigen Gängen ſah er ſich durch die Frage in die Enge getrieben: ob es denn nicht ſinnlos oder mindeſtens abſurd ſei, die Unerkennbarkeit des Wahren zu behaupten und doch wieder das Wahrſcheinliche, gemäß welchem das Leben beſtimmt werden müſſe, geltend zu machen? Nach längerem Nachdenken glaubte er indeſſen noch einen Ausweg zu erblicken. Wie wenn man im Vertrauen auf wiederholte Verbürgungen Anderer von einem Wahrſcheinlichen redete? Als aber Auguſtinus es ihm noch näher vorſtellte, daß die Behauptung, es erſcheine etwas dem Wahren ähnlich, wenn ſie ohne innere Selbſtgewißheit ausgeſprochen werde, ſtets eine Widerſinnigkeit ſei, ſo ſtimmte er zu und wußte die Akademiker nicht weiter zu vertheidigen.

Auguſtinus hatte ſchon, um den faſt augenblicklich ſich rathlos ſehenden Licentius aufzumuntern, nicht ſo bald an ſeiner Sache zu verzagen, ſcherzend die Beſorgniß geäußert, daß ſonſt nur zu ſchnell Alypius ſich als neuen Gegner ſtellen und einen

schwereren Kampf verursachen werde. Auf den Alypius richteten sich nun erwartungsvoll die Blicke der beiden Jünglinge, ihr ausgesprochener Wunsch lud ihn ein, dem Augustinus entgegenzutreten. Alypius willfahrtete ihnen. Er war mit der Dialektik, durch welche Augustinus sich leicht den Sieg verschafft hatte, nicht ganz zufrieden gewesen. Warum einen einzelnen Ausdruck, welchen die Akademiker immerhin fallen lassen konnten, so auf die Spitze stellen, da es ja nur auf das ankam, was sie durch denselben hatten bezeichnen wollen? Das Wahrscheinliche bezeichnete aber in ihrem Sinne nichts Anderes als das die Handlungsweise zu bestimmen Geeignete, über dessen inneres Verhältniß zum Wahren nichts angedeutet werden sollte. Dieses gab Alypius zunächst dem Freunde zu bedenken. Augustinus erwiederte zwar, daß ihm jener Ausdruck keineswegs gleichgültig, sondern sehr bedeutsam erscheine, aber gestand auch ein, daß er sich mit den Jünglingen nur spielend im philosophischen Kampfe versucht habe, jetzt dagegen nichts mehr wünsche, als mit männlichem Ernst die Frage über den Gehalt der akademischen Lehre zu verhandeln. Alypius war bereit, zu diesem Zwecke die Hand zu bieten und so wurde denn an einem folgenden Tage die Unterredung in den Bädern fortgesetzt. Das wieder unfreundlich gewordene Herbstwetter versagte es den Freunden, sich um ihren Baum auf der Wiese zu versammeln.

Augustinus ging jetzt in seiner Polemik von dem Begriffe des Weisen aus. Er zeigte, daß die Behauptung, der Weise habe sein Nichtwissen zu erklären und sich vor jeder Zustimmung zu bewahren, eine widersinnige sei. Denn keiner könne doch ohne den Besitz der Weisheit weise sein. Die Behauptung der Akademiker würde das Postulat machen, daß entweder die Weisheit gleich Nichts oder gleich dem Falschen sei; denn dieses freilich lasse kein Wissen zu. Man möge daher wohl die Frage aufwerfen, ob es unter den Menschen einen Weisen geben könne, nimmermehr aber in dem Sinne der akademischen Philosophie den Begriff des Weisen mit dem Bekenntniß des Nichtwissens

und der Enthaltung von jedweder Beiſtimmung verbinden. Alypius mußte das Treffende dieſer Bemerkungen zugeſtehen. Aber Auguſtinus, um noch einige Scheingründe der Akademiker zu entkräften und ſeine gegenwärtige Anſicht von dem verborgenen Kern der akademiſchen Philoſophie zu entwickeln, bat den Freund, noch einmal die Rolle des Gegners zu übernehmen. „Da du, antwortete Alypius, unter glücklichen Auſpicien, wie es heißt, aufgetreten biſt, ſo werde ich deinen vollſtändigen Sieg nicht hindern; gefiele es dir aber vielleicht, was du fragend entwickeln willſt, durch einen fortlaufenden Vortrag zu Ende zu führen, wahrlich, dann würde es dir deine Großmüthigkeit nicht geſtatten, daß du mich, der ich ſchon dein Gefangener bin, noch als einen hartnäckigen Feind durch jene kurzen Stiche peinigteſt.“ Auguſtinus blickte bei dieſen Worten auf Licentius und Trygetius und las in ihren Augen den gleichen Wunſch. „Wohlan denn, ſprach er, ſo will ich euch Folge leiſten.“

Er berührte nun zuerſt, wie gerathen die Akademiker thäten, wenn ſie keinen Gebrauch machten von dem genialen ciceronianiſchen Einfalle, daß ſie deshalb die erſte Stelle unter den Philoſophen einnähmen, weil jede andere philoſophiſche Klaſſe zunächſt ihr ſelber ihnen die zweite Stelle einräumen würde. Denn wenn auch z. B. ein Epikuräer, der zugleich einen Stoiker und einen Akademiker zu überzeugen geſucht und von jenem den heftigſten Widerſpruch, von dieſem das Geſtändniß des Zweifels zur Antwort erhalten hätte, in unbedachter Eitelkeit den Akademiker über den Stoiker erheben werde, und eben ſo der Stoiker und jeder andere Philoſoph, doch gewiß nicht bei einiger Ueberlegung, weil der Akademiker nicht allein den gegenwärtigen Mangel der Wiſſenſchaft, ſondern auch die unheilbare Impotenz, jemals dieſelbe zu erreichen, von ſich erwieſe, ein Selbſtbekenntniß, deſſen Ruhm ihm der Einfältigſte ſtreitig mache, wenn nicht der Satz von dem weisheitsloſen Weiſen das Uebergewicht in die Schale des Philoſophen würfe. Aber eben dieſes Spiel mit dem Namen des Weiſen bei der Verbannung der Weisheit

ei eine Lockspeise, um Anhänger heranzuziehn, welche sich sonst gar nicht mehr auf ein erfolg- und trostloses Philosophiren einlassen würden, bedauernswerthe, betrogene Anhänger, die immer suchend, niemals findend, endlich im abgelebten Alter und verödeten, von keinem Lebenshauche der Wahrheit erquickten Geistes ihre irreleitenden Führer verwünschen müßten.

Dann wandte sich Augustinus gegen die beiden akademischen Hauptsätze von der Unfähigkeit des Menschen, zur Erkenntniß zu gelangen, und von der Nothwendigkeit, sich jeder Zustimmung zu enthalten. Auch in der Einschränkung auf das philosophische Gebiet sei der erstere Satz nicht zu vertheidigen. Man berufe sich akademischerseits auf das völlig Schwankende und Trügliche der Sinneneindrücke. Sogar diese Anklage enthalte zu viel. Gebe es doch über jeden einzelnen Sinneneindruck eine bestimmte Aussage und werde doch erst die sinnliche Wahrnehmung zu einem trügerischen Maaßstabe, wenn man sie verallgemeinern oder von ihrem Objecte behaupten wolle, was nur ihr selbst zukomme. Aber eingeräumt, es könne durch die Sinne keine objective Erkenntniß mitgetheilt werden, so sei ja von den Philosophen nachdrücklichst ausgesprochen worden, daß die Erkenntniß keineswegs an die Sinne gebunden sei, sondern im Geiste ihre Heimath habe. Gleich die zenonische Definition des Erkennbaren gehöre dieser geistigen Sphäre an. Nicht abhängig von diesem oder jenem Sinneneindrucke sei sie eine aus dem Geiste geschöpfte unumstößliche Wahrheit, ein Wink, daß es für den Menschen eine Stätte der Weisheit gebe und wo er dieselbe zu suchen habe. Ja wolle man auch dieser Definition des Erkennbaren beizustimmen verweigern, so bleibe es doch unumstößlich, — und ein gleicher Wink, — daß sie entweder wahr oder falsch sei, es bleibe immer die bedeutungsvolle Spur eines dem menschlichen Geiste als solchem angehörenden Wissens. Die Akademiker beriefen sich auf den Streit der Philosophie über die ersten Fragen der Physik und Ethik; aber auch diesen Wissenschaften vermöge die Dialektik sichere Grundlinien vorzu-

zeichnen (1) und enthalte in ſich eine Fülle von unabweisbaren Sätzen.

In Betreff des zweiten Fundamentalſatzes der akademiſchen Philoſophie wies Auguſtinus darauf hin, daß derſelbe durch die Widerlegung des erſteren Satzes ebenfalls widerlegt ſei. Denn in der Vorausſetzung, daß es für den Menſchen keine Erkenntniß gebe, habe er ſeinen Beſtand; dem Erkannten dagegen müſſe man beiſtimmen. Uebrigens ſprächen die Akademiker durch den zweiten Hauptſatz ihrer Lehre eine nicht mindere Widerſinnigkeit aus als durch den erſtern. Sei es widerſinnig, daß der Weiſe ohne Weisheit ſein könne, ſo gewiß nicht minder, daß der Weiſe auch der Weisheit nicht beiſtimmen dürfe.

Endlich prüfte Auguſtinus noch das Erſatzmittel für das dem menſchlichen Geiſte abgeſprochene Wahrheitsbewußtſein. Keineswegs leiſte die Induction des Wahrſcheinlichen, was ſie nach der Darſtellung der Akademiker leiſten ſolle, unter Vermeidung des Irrthums Lebensbeſtimmungen darzubieten. Denn der Begriff des Irrthums erfülle ſich nicht allein in der Zuſtimmung zum Falſchen, ſondern auch in der Abweichung vom Wahren, welche durch die Einrichtung des Handelns nach dem Wahrſcheinlichen nicht verhindert werden könne. Aber die ſittliche Ordnung werde durch die Wahrſcheinlichkeitstheorie untergraben. Denn Scheingründe vermöge auch die niedrigſte Leidenſchaft vorzubringen, und woher dann das feſte Maaß des Sittlichen, die Richtſchnur der Gerechtigkeit und den Zügel der Leidenſchaften

(1) So ſagt Auguſtinus in Betreff der Phyſik: tamen ego, qui longe adhuc absum vel a vicinitate sapientis, in istis physicis nonnihil scio. Certum enim habeo, aut unum esse mundum aut non unum et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti. — Item scio, mundum istum nostrum aut natura corporum aut aliqua providentia sic esse dispositum; eumque aut semper fuisse et fore, aut coepisse esse minime desiturum; aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem; aut et manere coepisse et non perpetuo esse mansurum; et innumerabilia physica hoc modo novi.

thuen! Keine Ehe sei dann vor den Einbrüchen des Wüst-
ngs geschirmt, kein Menschenleben heilig, der Verrath am
aterlande durch Catilinas Rede gerechtfertigt, jedes Verbrechen
irfe dann nicht nur von dem Vorwurfe der Beabsichtigung,
ndern sogar der Verirrung befreit werden.

Durch diese Polemik glaubte aber Augustinus, wie erwähnt
urde, nichts gegen die Ueberzeugung der Akademiker gesagt zu
aben und entwickelte schließlich seine damalige (1) Ansicht von
r Hinzweckung ihrer Lehre. Er bezeichnete dabei „das Wahr-
ehnliche" der akademischen Philosophie als einen Denkstein,
urch welchen die Tiefgesinnten in der Mitwelt und eine sich
ürftiger fühlende Nachwelt aus der überschüttenden Skepsis
e gediegene Aber echter Speculation hätten ergründen sollen.
iese Zeit aber, achtete er, die Zeit, in welcher es nicht sowohl
ehr Noth thue, durch Geltendmachung der Skepsis einem un-
philosophischen Dogmatismus zu begegnen, als durch Hervor-
hebung der Wissenschaft einen neuen Eifer zu philosophischem
orsehen zu erwecken, sei jetzt angebrochen (2). Er schloß mit
genden, die damalige Entwickelung seines innern Lebens sehr
zeichnenden Worte: „Auf daß ihr, wie es um mich stehe,
rzlich vernehmen möget, so weiß ich, daß ich es noch nicht
rgründet habe, welcherlei Art die menschliche Weisheit sei; doch
laube ich nicht daran verzweifeln zu müssen, daß ich sie noch
inst erreichen werde, und habe beschlossen, mit Verachtung aller
ibrigen Dinge, welche die Sterblichen Güter nennen, ihrer Er-
orschung mich zu weihen. Da ich in diesem Entschlusse nicht
enig durch die Gründe der Akademiker gehemmt wurde, so
laube ich mich durch diese Unterredung hinlänglich gegen sie
ewaffnet zu haben. Niemandem aber ist es zweifelhaft, daß
ir durch ein zwiefaches Gewicht, der Autorität und der Ver-

(1) Daß Augustinus an dieser Ansicht stets festgehalten habe, ist mehr als zweifelhaft.

(2) Epist. ad Hermogenianum.

nunſt, zu lernen bewogen werden. Dieſes nun ſteht mir feſt, niemals von der Autorität Chriſti mich zu entfernen, denn ich weiß keine größere. Den Weg aber der ſchärfſten Vernunft — denn ſchon bin ich ſo geſinnt, daß ich des Wahren nicht allein durch Glauben, ſondern auch durch Erkennen inne zu werden mich ſehne — hoffe ich jetzt zuverſichtlich, ohne mit unſrer heiligen Verkündigung in Widerſpruch zu kommen, bei den Platonikern zu gewinnen."

Auguſtinus hatte lange geredet. Schon war es Nacht geworden, ein Theil des Geſprochenen war ſchon beim Schein der Abendlampe niedergeſchrieben, aber mit geſpannteſter Aufmerkſamkeit erwarteten die Jünglinge, was Alypius antworten möchte, ob er nicht wenigſtens auf den folgenden Tag eine Entgegnung ankündigen werde. Doch Alypius erklärte ſich beſiegt und nach herzlichſtem Wunſche beſiegt. „Niemals, ſagte er, iſt mir etwas ſo erwünſcht gekommen, als daß ich heute beſiegt hinweggehe, und ich glaube, daß dieſe Freude nicht mir allein gehöre. Ich werde ſie mit euch theilen, meine Mitkämpfer oder unſere Kampfrichter. Deshalb, meine Genoſſen, wendet euch mit mir von eurer Erwartung, nach welcher ihr mich zum Antworten aufgefordert habt, zu der ſicherern Hoffnung, zu lernen. Wir haben einen Führer, der uns nach dem Winke Gottes in das Heiligthum der Wahrheit ſelbſt geleiten wird." Mit freundlich ablehnendem Scherze antwortete Auguſtinus und ſo wurde in heiterſter Stimmung die Unterredung beſchloſſen.

Unter den Freunden, welchen Auguſtinus durch die Bearbeitung dieſer Unterredungen über die Akademiker ein willkommenes Geſchenk darzubringen wünſchte, gedachte er keines ſo innig als des Romanianus, welcher damals über die Unglücksſchläge, die ſein Vermögen betroffen hatten, ſich in Gram verzehrte. Ihm wurden die Bücher gegen die Akademiker zunächſt gewidmet, ihm ſollte, noch liebenswerther durch das hoffnungsreiche Wort des Licentius, die Philoſophie, die Entrückung in das ſtille Gebiet des Geiſtes, wohin die Nebel der irdiſchen Sorgen nicht

zu bringen vermöchten, Erquickung in die Wunden gießen, welche ihm sein Mißgeschick geschlagen und ihn seine Güter dort zu suchen lehren, wo sie ihm Niemand streitig machen könnte. Die Zuschriften an den Romanianus sind ein schönes Denkmal von es Augustinus Dankbarkeit gegen den Pfleger seiner Jugend nd von der Innigkeit seines jetzt auch von der Liebe Christi erklärten Freundschaftsgefühls, welches gern alle seine noch bekümmerten und zagenden Freunde der nun von ihm selbst empfundenen Beseeligung theilhaftig gemacht hätte. In schönen Worten weist er den hartgeprüften Romanianus darauf hin, daß on der Alles lenkenden Hand das Verhängniß, das der beschränkten menschlichen Betrachtung als Uebel erscheine, oft zu inem Antriebe des Guten verwendet werde. Gewiß habe auch ie zeitliche Bekümmerniß, welche gegenwärtig auf dem Freunde aste, die Bestimmung, ihm einen höheren Segen zu verschaffen; erde doch schon jetzt Gelegenheit gegeben, ihn auf das helle icht eines Lebens aufmerksam zu machen, welches keine hinälligen und unbeständigen Güter enthalte. Augustinus erwähnte, ie auch er durch seine leidende Brust gezwungen worden sei, ugleich mit dem Lehramte der Rhetorik den Lockungen der Welt u entsagen und sich in den Schooß der Philosophie zu flüchten, n welcher er jetzt den ersehnten Frieden gefunden habe, eifrig ehört vom Licentius, der selbst dem Vater zum Beispiel gemacht werden könne. Möge sich auch Romanianus aus seinem rütenden Schmerze durch den lebensvollen Hauch der Philosophie erwecken lassen, dann werde er durch die Philosophie sogar alles Widerwärtige zu einer höheren Harmonie sich gestalten ehn. Möge er in der übersandten Schrift den süßen Geschmack er Philosophie vorkosten, durch die erhebende Einsicht, daß man n der Erreichung der Wahrheit nicht verzweifeln dürfe, für dieselbe begeistert werden. Möge er, dieser Ermunterung nachgebend, dem dankbar Verpflichteten es gewähren, seinen Dank zu entrichten für die großmüthige Unterstützung in hülfsbedürftiger Jugend, für das unerschütterlich bewährte Wohlwollen, zu-

letzt auch für die Anregung zu einem Leben in philoſophiſcher Stille. Ja möge Romanianus ſeinen Freunden den erſehnten Anblick ſchenken, daß ſeine nach dem Ewigen ſtrebende, aber zur Zeit durch den Schmerz betäubte Geiſteskraft von Neuem hervorgebrochen ſei und, nachdem ſie auf Erden gleichſam einige Zeichen des Zukünftigen geredet, mit Zurückwerfung des belaſtenden Körpers zum Himmel zurückeile (1).

Es wurde ſchon erwähnt, daß in jenen Tagen, während welcher die Unterredungen über die akademiſche Philoſophie unterbrochen blieben, eine andere geiſtige Unterhaltung, zu der auch noch Monnica, Adeodatus, Laſtidianus und Ruſticus eingeladen wurden, von Auguſtinus geleitet ward. Sie ſtand zu jenen erſtern in der nächſten innern Beziehung, denn es wurde in ihr, was Trygetius mit keinem ſiegreichen Erfolge gegen den Licentius vertheidigt hatte, daß man, um glücklich zu ſein, die Weisheit gefunden haben müſſe, von Auguſtinus wieder aufgenommen und entwickelt. Auguſtinus zeigte, daß auch aus dieſem Geſichtspunkte die Akademiker überwunden werden könnten. Die Veranlaſſung aber dieſes zweiten Geſpräches war folgende. Der dreizehnte November war gekommen. Eine etwas reicher als gewöhnlich beſetzte Tafel labte die Gäſte in Caſſiciacum. Aber Auguſtinus wollte ſeinen Geburtstag auch nicht geiſtig ungefeiert laſſen. Nach dem Mittagsmahle alſo forderte er an dem dunkelbewölkten Herbſttage die Seinigen auf, noch in den Bädern beiſammen zu bleiben und ſprach, nachdem er daran erinnert hatte, daß der Menſch gemäß den ſein Weſen beſtimmenden Potenzen des Leibes und der Seele auch einer zwiefachen Ernährung, einer leiblichen durch phyſiſche Nahrungsmittel und einer geiſtigen durch die Wiſſenſchaft bedürfe, in dieſen Worten die Abſicht ſeiner Einladung aus: „da wir uns darin vereinigen

(1) Die aufleuchtende Begeiſterung des Romanianus bezog ſich höchſt wahrſcheinlich auf ſeine feurige Beredſamkeit, als der Plan zu dem philoſophiſchen Lebensinſtute gefaßt war.

daß zweierlei im Menſchen ſich befinde, Leib und Seele, ſo glaube ich an meinem Geburtstage nicht allein unſern Leibern, ſondern auch unſern Seelen ein etwas feſtlicheres Mahl bieten zu müſſen. Welches Mahl ich aber meine, werde ich euch ſagen, wenn ihr Hunger habt. Denn wollte ich euch gegen euren Willen und zu eurem Ueberdruſſe ſpeiſen, ſo würde ich mich umſonſt bemühn und könnte euch nur wünſchen, daß ihr vielmehr nach ſolchen Gaſtmählern als nach jenen des Leibes verlangen möchtet. Dieſes Verlangen aber wird in euch ſein, wenn ihr geiſtig geſund ſeid. Denn die Kranken verſchmähen ihre Speiſen und wenden ſich mit Widerwillen von ihnen weg." Als nun Alle die Speiſe, auf welche Auguſtinus hindeutete, zu empfangen begehrten, begann er mit der Frage: wir wollen doch glücklich ſein? Alle bejahten es. Scheint euch aber, fragte er weiter, derjenige glücklich zu ſein, der nicht das beſitzt, was er zu beſitzen wünſcht? Sie verneinten es alle, auch Licentius, jetzt ſeines Kampfes mit Trygetius uneingedenk. Auguſtinus brachte es darauf zum Bewußtſein, daß ſich aus dem verneinten Satze keineswegs die uneingeſchränkte Bejahung ſeines Gegentheils ergebe. Denn das Schlechte zu wollen ſei das größte Elend. Auch werde nimmer glücklich ſein, weſſen Wunſch nach vergänglichen Gütern ziele, da die Freude, ſie erreicht zu haben, ſich mit der Furcht theilen müſſe, ſie zu verlieren. „Ja wenn er auch, fügte hier Monnica aus ihrer frommen Gemüthstiefe hinzu, ſicher wäre, daß er alles dieſes nie verlieren würde, ſo könnte er dennoch nicht durch daſſelbe geſättigt werden. Immer alſo wäre er unglücklich, weil immer bedürftig." Nur durch den Beſitz eines an ſich ewigen Gutes — darin vereinigte man ſich — werde dem Menſchen das wahre Glück des Lebens angeeignet. Und welches war das ewige Gut, die Quelle nie zu trübenden Friedens in ſeiner Mittheilung an die Menſchen? „Gott!" wiederhallte es mit frommer Ehrfurcht von allen Lippen, als Auguſtinus in dieſer Beſtimmtheit ſeine Frage ausſprach. „Wer alſo Gott hat, beſchloß er, iſt glücklich."

Es blieb jetzt, um der aneignenden Sehnsucht die rechte und einige Lebensaufgabe in hellem Lichte darzustellen, noch zu erörtern übrig: von wem man denn sagen dürfe, daß ihm die Quelle der Beseeligung sich mitgetheilt habe? wer denn Gott habe? „Wer gut lebt" entgegnete auf diese Frage Licentius; „wer das thut, was Gott will," erwiederte Trygetius, welchem Lastidianus und Rusticus beistimmten; „wer keinen unreinen Geist hat" sagte Adeodat und seiner Antwort gab Monnica vor den beiden übrigen den Vorzug, obgleich sie auch diese billigte. Auch Navigius entschied sich wie die Mutter. Die Prüfung der verschiedenen Antworten sollte dem folgenden Tage vorbehalten werden. Plötzlich jedoch sich besinnend, wandte sich Augustinus noch an die drei Theilnehmer der erstern Unterredung mit der Erklärung, daß die Sache mit den Akademikern bereits abgethan sei. Licentius, Navigius und Trygetius horchten auf. „Da ohne Zweifel, fuhr Augustinus fort, derjenige nicht glücklich ist, der nicht das hat, was er zu haben wünscht, niemand aber etwas sucht, was er nicht zu finden wünschte, und die Akademiker stets die Wahrheit suchen, sie also auch zu finden wünschen, aber nicht finden; so ergiebt sich, daß sie nicht haben, was sie zu haben wünschen, mithin auch nicht glücklich sind. Der Weise aber ist als solcher auch glücklich. Folglich ist der Akademiker nicht weise." Licentius erkannte seine Gefahr und vergebens war es, daß er durch Berufung auf den abwesenden Alypius, der gewiß die Akademiker vertheidigen würde, sich zu decken suchte. Immer härter bedrängt wollte er sich schon durch die Behauptung sicher stellen, daß jemand glücklich sein könne, wenn er auch das, was er wünsche, nicht besitze. Aber der Wink des Augustinus, diese Aeußerung niederzuschreiben, schreckte ihn. „Ich hab' es nicht gesagt!" rief er aus. Abermals winkte Augustinus. „Ich hab' es gesagt!" widerrief der gereizte Jüngling; die Scheu, seine unhaltbaren Worte aufbewahrt zu sehn und sein ehrgeiziger Verdruß, besiegt zu werden, zogen ihn hin und zurück.

Während so die Theilnehmer an der erstern Unterredung sich ganz wieder mit ihrer früheren Aufgabe beschäftigt hatten, waren die Uebrigen in einer ihnen unverständlichen Sache stillverwunderte Zuhörer gewesen. Augustinus bemerkte es und blickte lächelnd die Mutter an. Und Monnica mit mütterlicher Autorität: „gieb es uns nun doch an, sagte sie, und setz' es uns auseinander, was jene Akademiker für Leute sind und was sie wollen." Augustinus that es kurz und jedem verständlich. „Diese Menschen haben die Fallsucht!" antwortete die kräftig-muntere Frau, und zugleich stand sie auf und ging fort. Lächelnd folgten die Andern ihrem Beispiele.

Am folgenden Tage zu etwas späterer Stunde versammelte das fortdauernd trübe Herbstwetter Alle wieder an demselben Orte in den Bädern. Es wurden nun die verschiedenen Antworten erwogen, deren Prüfung man gestern noch ausgesetzt hatte. In Betreff der beiden erstern Antworten war sogleich gezeigt, daß sie völlig denselben Inhalt hätten. Darauf wandte sich Augustinus an seinen Sohn: „ich frage dich, du Knabe, wer dir keinen unreinen Geist zu haben scheint, ob jener, der keinen solchen Dämon hat, durch welchen die Menschen in Geisteszerrüttung zu kommen pflegen, oder jener, der seine Seele von allen Flecken und Fehlern gereinigt hat?" „Der scheint mir, antwortete der Knabe, keinen unreinen Geist zu haben, der keusch lebt." „Und wen nennst du keusch?" entgegnete sein Vater. „Denjenigen, der sich gar nicht versündigt, oder jenen, der sich nur vor dem unerlaubten Lager behütet?" „Wie kann, erwiederte Adeodatus, keusch sein, wer nur hiervor sich bewahrend, durch die übrigen Fehler nicht abläßt sich zu beflecken! Der ist wahrhaft keusch, welcher sich auf Gott richtet und an ihn allein sich hält." „Wer aber so lebt, schloß Augustinus, lebt gut, und wer gut lebt, muß nothwendig so leben." Adeodatus bejahte es mit den Uebrigen.

Aber als das Ziel der Untersuchung schon erreicht schien, warf Augustinus ein Bedenken auf, das einen neuen Weg des

Nachſinnens eröffnete. Konnte man denn von dem, welcher nach Gott erſt forſchte, in ſo fern ſagen, daß er nicht gut lebe oder gegen den göttlichen Willen handle oder von einem unreinen Geiſte geleitet werde? Aber als der Suchende war er doch auch Gottes noch nicht inne geworden. Das bisherige Ergebniß der Unterredung hatte alſo deren Aufgabe noch nicht erſchöpft. Monnica meinte nun, von allen Menſchen müſſe geſagt werden, daß ſie Gott hätten; damit man jedoch nicht folgern dürfe, daß demnach auch jeder Menſch glücklich ſei, möge man die zuvor gegebene Definition des glücklichen Lebens dahin vervollſtändigen: der ſei glücklich, wer an Gott einen Gott der Gnade habe. Aber gegen dieſe Vermittelung war Navigius, weil ja, wenn man ſie eingeräumt habe, der kaum überwundene Akademiker wieder triumphiren würde. Denn wie möge man dem nach Gott Verlangenden und Suchenden das Wohlgefallen Gottes abſprechen? Werde man ihm daher auch den Beſitz des glücklichen Lebens zuerkennen? dem Suchenden und nicht Findenden? dem Wünſchenden und nicht Erreichenden? Nach einiger Erwägung glaubte man ſich denn darin einigen zu müſſen, daß die volle Beſeeligung, das wahrhaft ſeinem Begriffe entſprechende Glück in der vollendeten Erkenntniß Gottes beſtehe, welche als ſolche auch Heiligung des Lebens ſei, daß dagegen der nach der Erkenntniß Gottes noch Trachtende zwar das Wohlgefallen Gottes, jedoch noch nicht die Beſeeligung in Gott habe, daß aber endlich der von Gott ſich Entfernende und der Sünde ſich Hingebende nicht allein nicht glücklich, ſondern auch von dem Wohlgefallen Gottes verlaſſen lebe. Doch noch ein Bedenken, deſſen Erörterung indeſſen dem nächſten Tage vorbehalten werden ſollte, wurde von Auguſtinus angeregt.

Am folgenden Tage zertheilte die höher ſteigende Sonne die Frühwolken und ein ſchöner, heller Novembernachmittag lud die Bewohner Caſſiciacums ein, ihren Verſammlungsort in den Bädern mit dem lieblichern Platze auf der Wieſe zu vertauſchen. Die Bemerkung, welche Auguſtinus gegen das letzte Ergebniß

er Unterredung gemacht hatte, war dieſe geweſen: der Gegenatz des Glücklichen ſei der Unglückliche, ob man aber wohl den nach Gott Suchenden und nicht des göttlichen Wohlgefallens Entbehrenden unglücklich nennen dürfe? Doch hatte Auguſtinus zugleich mit dieſer Schwierigkeit auch ſchon die Löſung derſelben angedeutet, daß nämlich der Begriff des Unglücklichen zu überlegen und ſeine — von der Mutter ausgeſprochene — Identität mit dem Begriffe des Bedürftigen zu prüfen ſei. Denn den nach Gott Forſchenden noch bedürftig zu nennen, hatte keinen Anſtoß. Die Identität des Unglücklichen und des Bedürftigen war aber erwieſen, wenn ſowohl geſagt werden konnte, daß jeder Bedürftige unglücklich, als auch daß jeder Unglückliche bedürftig ſei. Die Bejahung des erſteren Satzes hatte kein Bedenken und es blieb alſo nur der letztere zu erwägen. Auguſtinus machte auf die ſcheinbare Ausnahme aufmerkſam, wenn ein Menſch, der keinen höheren Gedanken kenne, als die Fülle äußerer Güter, auch in dem vollen Genuß derſelben ſich befinde. War dieſer, wie gewiß ein Unglücklicher, ſo auch ein Darbender? Freilich war von ſeinem Beſitze die Furcht des Verluſtes unzertrennlich. Doch gehörte Fürchten unter den Begriff des Darbens? Aber jetzt gab Monnica eine ſchöne Antwort. „Auch jener Reichbegüterte, erwiederte ſie, der nichts weiter verlangt, entbehrt in ſeiner Furcht vor dem Verluſte der Weisheit. Möchten wir ihn nur dann bedürftig nennen, wenn er an Silber und Gold Mangel hätte, jedoch nicht, da er der Weisheit ermangelt?“ Alle waren über dieſe Worte freudig verwundert und Auguſtinus begleitete ſie mit der Bemerkung: „ſeht ihr, daß es ein Anderes ſei, mancherlei Wiſſenſchaft zu erlernen, und ein Anderes, ſtets den Geiſt zu Gott hingewandt zu haben? Denn woher ſonſt iſt jenes entquollen, was wir bewundern?“ Alle ſprachen es als ihre Ueberzeugung aus, daß der eigentlichſte Begriff der Bedürftigkeit der Mangel an Weisheit ſei, aber an einer Weisheit, welche nicht im abſtracten Sinne des Wiſſens, ſondern zugleich als Norm des Willens und Kraft des Lebens aufgefaßt

ward. Mangel dagegen an äußeren Gütern, leiblicher Schmerz, ja ſelbſt der Tod, achtete man, vermöge die Beſeeligung des Weiſen nicht zu trüben, deſſen Wille und Wunſch mit der Ordnung der Dinge geeint ſei. — Später erhob ſich Auguſtinus über die Einſeitigkeit, die in dieſer Anſicht lag, er hoffte die vollendete Beſeeligung in dem ewigen Leben, wann „der unſterbliche und unverwesliche Leib ohne jegliche Mühſal und ohne Gegenſatz dem Geiſte unterworfen ſein werde" (1).

Auguſtinus beſchloß auch dieſe zweite Unterredung eben ſo wie jene erſtere über die Akademiker mit einem fortlaufenden Vortrage. In einer das fromme Gefühl erhebenden Weiſe erörterte er es, welches die Weisheit ſei, in deren Aneignung die Beſeeligung beſtehe. Als Gegenſatz gegen geiſtigen Mangel ſei ſie geiſtige Fülle, oder die vollkommene Maaßhaltung, die vollendete Norm des Geiſtes, durch welche der Menſch, immerdar aus dem Quell der Weisheit ſich nährend und ſeine Fülle bewahrend, gleichmäßig vor den Auswucherungen der Lüſte und den Abzehrungen des Grams und der Sorge geſchützt bleibe. Wo aber Weisheit, welche nicht Weisheit Gottes wäre? Der alſo iſt ſeelig, wer Gott hat. Niemand jedoch kann Gott haben ohne den Sohn Gottes, der von ſich ſagt: ich bin die Wahrheit. Aber was iſt die Wahrheit? Sie iſt das Erkennungsprincip der höchſten, Alles tragenden und in ſich ſchließenden Ordnung, welche als die wahrhaftige gleichweſentlich und ewig die Wahrheit aus ſich zeugen muß, ſelber ungezeugt, weil die höchſte Ordnung durch die höchſte Ordnung beſteht, das heißt durch ſich ſelbſt. Wer alſo durch den Sohn Gottes den Vater gefunden hat, der iſt ſeelig. „Eine erweckende Stimme aber, welche uns anmahnt, daß wir Gottes gedenken, daß wir ihn ſuchen, mit Ueberwindung alles Widerwillens nach ihm dürſten mögen, ſtrömt von dem Quell der Wahrheit ſelbſt zu uns herab.

(1) Zu vergl. der zu der Schrift de beata vita gehörige Abſchnitt der Retractionen.

Dieſen Strahl ſendet jene unſichtbare Sonne in unſer inwendiges Auge. Sein iſt alles Wahre, was wir reden, auch während wir noch zittern, mit zu ſchwachen oder zu plötzlich geöffneten Augen uns muthig hinzuwenden und ihn ganz anzuſchau'n. Und auch er iſt wahrlich nichts Anderes als Gott, ohne irgend eine Entartung vollendet. So lange wir aber noch ſuchen und noch nicht durch den Quell mit Fülle geſättigt ſind, laßt es uns bekennen, daß wir noch nicht unſer volles Maaß erreicht haben, und deshalb ſind wir, wie ſehr auch ſchon durch Gott gefördert, doch noch nicht weiſe und noch nicht glücklich. Dieſes alſo iſt die volle Befriedigung der Geiſter, dieſes das ſeelige Leben: fromm und vollkommen zu erkennen, von wem wir zur Wahrheit geführt werden, auf welchem Wege wir zur Wahrheit emporbringen, wodurch wir der höchſten Ordnung geeinigt werden. Welches Dreies denen, ſo zu erkennen vermögen, Einen Gott und Eine Subſtanz offenbart."

Auguſtinus hatte, durch keine Frage geſtört, aus der Tiefe ſeiner chriſtlichen Anſchauung mit ſteigender Bewegung geredet. Monnica war wie von einem ſtillen Zauber gehalten geweſen, ſo verwandt war dieſe Sprache mit dem Bekenntniſſe, was ihrer Seele Leben war, und doch wieder eine fremdartige Form. Aber bei den letzten Worten ihres Sohnes verſchwand der Zauber und „gleichſam zu ihrem Glauben erwachend" brach ſie in den Schlußvers des ambroſianiſchen Sabbathshymnus aus:

„Hilf heilige Dreieinigkeit!" (1).

Dann aber ſetzte ſie hinzu: „ohne Zweifel iſt dieſes das ſeelige, das vollkommene Leben. Daß wir bald zu dieſem Leben gelangen werden, dürfen wir bei feſtem Glauben, muthiger Hoffnung und heißer Liebe gewiß erwarten." Alle lobten Gott. „Wie wünſchte ich, wandte ſich Trygetius an ſeinen Lehrer,

(1) Fove precantes Trinitas.

daß du uns täglich ſo bewirthen möchteſt!" aber mit mildem Ernſt entgegnete Auguſtinus: „jenes Maaß muß ſtets bewahrt und geliebt werden, wenn euch unſre Rückkehr zu Gott am Herzen liegt."

So endigte dieſes Geſpräch auf der anmuthigen Wieſe Caſſiciacums beim ſinkenden Lichte des ſchönen Novembertages. Nach den Aufzeichnungen von der Unterredung entwarf darauf Auguſtinus ſeine Schrift vom glücklichen Leben. Er widmete dieſelbe dem hochgeſtellten, frommen und wiſſenſchaftlich-gebildeten Manne, deſſen Reden nächſt jenen des Ambroſius beſonders dazu gewirkt hatten, ihm den manichäiſchen Wahn von der leiblichen Beſchränkung Gottes in der Kirchenlehre zu benehmen. Er wünſchte durch ſeine Schrift das Band zwiſchen ſich und ſeinem Gönner noch feſter zu knüpfen und an dem Theodorus einen leitenden Freund auf dem Wege nach der Lebensruhe zu finden, deren ſichere Stätte er nach langer Irrfahrt jetzt in einladender Nähe erblickte. Wie man wohl nach einer weiten, gefahrvollen Reiſe im Angeſicht der Heimkehr der überwundenen Mühen gedenkt und die wunderbaren Fügungen, durch welche man dem heimiſchen Boden wieder nahe gebracht iſt, ſich zurückruft, ſo iſt auch in der Zueignung an den Theodorus des Auguſtinus Blick den hochbewegten Fluthen, den verlockenden Irrſternen, den auftauchenden und zurückwinkenden guten Zeichen, und den für das natürliche Gefühl zwar ſchmerzhaften, aber dennoch heilſamen Fügungen ſeines Lebens zugewandt.

Elftes Capitel.

Fernerer Aufenthalt des Auguſtinus zu Caſſiciacum, die Bücher de ordine, die Soliloquien und die Briefe an den Nebridius.

Was Trygetius am Schluſſe des Geſprächs über das glückliche Leben gewünſcht hatte, ſollte ſchon in der nächſten Zeit eine Erfüllung finden, indem Auguſtinus die beiden Jünglinge in eine neue, die tiefſten Fragen des Denkens anſchlagende Unterredung einführte. In einer Nacht nämlich lag Auguſtinus, wie es ihm ſchon zur Gewohnheit geworden, wachend im ſtillen Nachdenken auf ſeinem Lager. Da wurde von ungefähr ſeine Aufmerkſamkeit auf das Bächlein gelenkt, das nahe an ſeinem Schlafgemache zu den Bädern hinſtrömte. Es fiel ihm auf, daß bald mit ſtärkerem, bald mit minderem Geräuſche das Waſſer über die Kieſel rauſchte, er wußte keine Urſache zu entdecken, welche in dieſer ſtillen Nachtſtunde die unregelmäßige Strömung bewirken konnte. Während er noch über das abnehmende und zunehmende Plätſchern des Waſſers nachſann, gab Licentius durch eine Bewegung der Hand zu erkennen, daß er ebenfalls wache. Er hatte der Poeſie nachgeträumt. Auguſtinus fragte ihn, ob er wohl auf den ungleichmäßigen Ton des Baches geachtet habe? Mir iſt derſelbe, antwortete Licentius, nichts Neues. Als ich einmal wachte und in dem Verlangen, daß ein heitrer Tag anbrechen möchte, aufhorchte, ob Regen herabfiele, that das Waſſer daſſelbe, was jetzt. Das Gleiche beſtätigte Trygetius. Auch er hatte gewacht und die Worte des Auguſtinus und Licentius gehört. Auguſtinus fragte nun die Jünglinge, wodurch ihnen das ungleiche Rauſchen verurſacht ſcheine, in dieſer Stunde, in welcher Niemand am Waſſer beſchäftigt ſein könne. Wodurch ſonſt, erwiederte Licentius, als durch das Laub des Herbſtes,

das, vermuthlich in der engen Einbettung zusammengedrängt hin und wieder von der Strömung weiter getrieben wird. Auch Augustinus fand dies wahrscheinlich, lobte das Nachdenken des Licentius und gestand, daß er selbst sich gewundert und keine Ursache des Tonwechsels zu entdecken gewußt habe. Licentius seinerseits konnte sich dagegen nicht vorstellen, daß hier ein Anlaß zur Verwunderung gewesen sei. Woher denn, antworten Augustinus, pflegt die Verwunderung zu entstehen, oder was anders ist die Mutter dieses Fehlers, als irgend eine Ungewöhnlichkeit außer der bekannten Ordnung der Dinge? Außer der bekannten Ordnung, wiederholte Licentius, denn außer der Ordnung scheint mir nichts zu geschehen. Augustinus ward von dieser Antwort, die eine Ueberzeugung aussprach, um welche er fast sein Leben hindurch gekämpft hatte, eben so erfreut als überrascht. Denn nicht nur schien sie eine treffliche philosophische Anlage anzuzeigen, sondern auch eine größere Empfänglichkeit für philosophische Untersuchungen, als er zu hoffen gewagt hatte da Licentius nach dem guten Anfange, den er in der Philosophie gemacht, einem leidenschaftlichen, von seinem Lehrer nicht ohne Besorgniß bemerkten Hange zur Poesie hingegeben war (1) „Gut, sehr gut, erwiederte daher Augustinus, hast du viel gefühlt, viel gewagt. Glaub' mir, auf diese Weise wirst du wenden Helikon übersteigen, zu dessen Scheitel du gleich als zum Himmel emporstrebst. Aber ich möchte gern, daß du deine Meinung vertheidigtest, denn ich werde es versuchen, sie zu erschüttern." Doch Licentius hätte sich jetzt ungern von den lockenden Bildern getrennt, um die farblose Bahn der Philosophie zu betreten „Laß' mich jetzt nur, bat er, denn ich habe meinen Geist sehr auf etwas Anderes gerichtet." Augustinus, in seiner Hoffnung getäuscht und ungern diese ausschließliche Vorliebe zur Poesie sehend, drückte ihm mit tadelndem Ernst seine Besorgniß aus

(1) Von dem Dichtertalente des Licentius enthält Aug. Opp. tom. I p. 39 eine nicht unbedeutende Probe.

achtete es indeſſen nicht an der Zeit, noch weiter in ihn zu dringen und ihm eine philoſophiſche Unterhaltung aufzunöthigen, ſondern kehrte zu dem Nachſinnen zurück, das er auf den Lauf des Bächleins achtend unterbrochen hatte.

Aber der liebenswürdige, eben ſo zartfühlende als leichtſinnige Jüngling konnte es nicht ertragen, durch ſein unbeſonnen-haſtiges Ablehnen ſeinen väterlichen Freund verletzt und ſich einen Vorwurf verdient zu haben. Mit leichten Scherzworten, welche aber der erröthende Wunſch waren, ſein Unrecht wieder gut zu machen, ſprach er ſeine Bereitwilligkeit aus, der Aufforderung Folge zu leiſten. Sei ja doch, wie er ſchon der täglichen Verſicherung des Auguſtinus glaube, die Philoſophie des Menſchen wahre und unerſchütterliche Wohnung. So wolle er denn die allumfaſſende Ordnung zu vertheidigen ſuchen, mit ſo feſtem Vertrauen, daß er, wenn auch gegenwärtig überwunden, dieſes keiner Zufälligkeit, ſondern grade der Ordnung zuſchreiben werde. Denn nicht die Sache, ſondern Licentius werde überwunden ſein.

Gern hörte Auguſtinus dieſe Aeußerung; gern wieder bereit, ſich den beiden Jünglingen hinzugeben, fragte er jetzt den Trygetius, was er von einer Alles umſchließenden Ordnung halte? Als Trygetius geantwortet hatte, daß er darüber keine gewiſſe Meinung habe, wenngleich er ſich ſehr der Annahme einer uneingeſchränkten Ordnung zuneige, daß er aber die ſo wichtige Frage recht genau unterſucht wünſche, ſo warf Auguſtinus dem Licentius zuerſt an dem Beiſpiele der im Waſſer rauſchenden Blätter das Bedenken entgegen, ob denn nicht ſo Manches in der Natur, wie das bald in dieſer, bald in jener Richtung fallende, zuſammengeballte und bewegte Laub, nicht durch eine unverbrüchliche Ordnung, ſondern durch das Spiel des Zufalls bewirkt ſcheine. Licentius beſchrieb nun umſichtig, wie auch das verwehende einzelne Blättchen durch ſeine eigne Natur und Beſchaffenheit und unter mancherlei Einflüſſen vom Baume gelöſt und fortgetragen werde. So ſei jeder Wechſel in der Natur urſächlich geordnet, möchten auch oft die Urſachen verborgen

ſein. Aber Auguſtinus machte aufmerkſam darauf, daß die unbedingte Weltordnung nicht durch den Begriff der tragenden Urſache erſchöpft habe, ſondern ſie auch als di bezügliche Idee des Guten erweiſen müſſe. Konnte man die Lage des Laubfalls auf die Bewegung der Herbſtluft die Stellung der Bäume zurückführen, warum war de mancher Baum aufgeſproßt, welcher durch keine Frucht höheren Zweck zu verrathen ſchien? Trygetius antwortete Nutzen der Bäume beſtehe nicht in den Früchten allein; Licentius erfaßte die Bedeutung der Frage tiefer, als an einzelnen Beiſpiele, er überſchaute es, daß wenn ſich auch den Nutzen nicht fruchttragender Bäume Verſchiedenes laſſe, doch vieles Andere aus der Natur genannt werden l deſſen Zweck und Moment in der Idee des Guten wenn von ſeinem Blicke und dem Blicke ſeines Gefährten ſch zu ergründen ſei, und drückte das Bewußtſein ſeiner Sch die allwaltende Ordnung in dieſem Sinne gegen die Ein ſeines Lehrers zu vertheidigen, mit folgenden Worten aus: hin willſt du mich haben? Etwa, weil ich dir noch l nachgeben muß, als die Blätter den Winden, durch wel in das hinſtrömende Waſſer geweht werden, ſo daß ſie allein fallen, ſondern auch forttreiben? Denn was wä anders, wenn Licentius den Auguſtinus über das Innerſ Philoſophie belehren wollte?" Aber Auguſtinus gab die Erwiederung: „hüte dich, ſo tief dich herabzuſetzen, oder zu erheben. Denn auch ich bin ein Knabe in der Philo und ich kümm're mich nicht viel darum, wer es ſei, welchen, wenn ich frage, mir Jener antworte, Der täglich Seufzen um Erkenntniß empfängt. Oder ſiehſt du nicht, ſogar jene Blätter, welche vom Winde fortgeführt werde auf den Wellen ſchwimmen, dem fortrauſchenden Strome Widerſtand leiſten und an die Ordnung der Dinge die Me erinnern, wenn anders das, was von dir vertheidigt wird, iſt?" Durch dieſe ſinnig-ſchöne Ermunterung von dem E

einer unendlichen Harmonie berührt, ſchilderte der Jüngling begeiſtert an dem Beiſpiele der ſo eben durch die ſcheinbar gleichgültigſten Aeußerlichkeiten angeregten Unterſuchung, wie das anſcheinend Zweckloſe in der Natur ſogar eine Frucht des Geiſtes erwecken könne und wie man deshalb gegen jedweden Augenſchein auf eine allgemeine weiſeſte Ordnung feſt vertrauen dürfe.

Aber Auguſtinus ließ die Bedeutung ſeiner Einwendung jetzt noch ſchärfer hervortreten. Nicht ſowohl um einen gleichgültigen Ueberſchuß in der Natur handelte es ſich, wenn eine abſolute Ordnung der Dinge angezweifelt ward, als vielmehr um das Vorhandenſein des Gegenſatzes gegen das Gute. Dies bezeichnete Auguſtinus durch die Frage an den Licentius: ob er die Ordnung für etwas Gutes halte oder nicht? Licentius erfaßte den inhaltsſchweren Wink der Frage, doch fand er auch in der Tiefe ſeines Gefühls die Entgegnung, aber er rang nach dem Ausdrucke. Gewiß, die Ordnung war nichts Böſes, und dennoch war nichts außer der Ordnung. Auch der Irrthum nicht? fragte mit Beziehung auf das Geſpräch über die Akademiker Trygetius. Durchaus nicht, erwiederte Licentius, denn wie könne der Irrthum, in das Geſetz der Urſächlichkeit verſchlungen, der Ordnung entgegen ſein. Auguſtinus vernahm mit ſtiller Freude dieſe Antwort, welche ihm andeutete, daß der Sohn ſeines geliebten Freundes ſchon der Philoſophie entgegenreife. Aber Licentius arbeitete nach einem deutlichern Ausdrucke ſeines Bewußtſeins. „Gaubt es, rief er, noch umſonſt ſich abmühend, mit Heftigkeit aus, glaubt es, wenn ihr wollt, Gutes und Böſes iſt in der Ordnung. Denn wie ich es klar machen ſoll, weiß ich nicht.“ Trygetius wartete nur, bis ſein Freund wieder ruhiger ſein werde, dann antwortete er ihm: „was konnte unfrommer geſagt werden, als daß auch das Böſe in der Ordnung enthalten ſei! Denn gewiß liebt Gott die Ordnung.“ „Ja wahrlich, ſagte Licentius, denn von ihm fließt ſie und mit ihm iſt ſie.“ Alſo, ſchloß Trygetius, iſt auch das Böſe von Gott und Gott liebt das Böſe. Licentius wurde durch dieſe Folgerung

nicht irre gemacht, nur das ſein Gefühl aufſchließende Wort wollte ſich ihm noch immer nicht ergeben. Gott liebt — ſo verſuchte er den wortloſen Gedankenkeim zu entfalten — Gott liebt das Böſe nicht, und doch, wie mag es außer der Ordnung ſein, da ja das ſeine Ordnung iſt, von Gott nicht geliebt zu werden? Aber die Ordnung ſelbſt liebt Gott. Denn was der Ordnung weſentlich und etwas Großes in ihr iſt, daß von Gott das Gute geliebt und das Böſe nicht geliebt werde, eben dieſes liebt Gott. Und ſo gehört auch das Böſe zur Harmonie des Univerſums. Plötzlich nun das verlangte Wort findend und ſich ſchnell gegen das Bett des Trygetius aufrichtend, fragte er: iſt Gott nicht gerecht? Die Idee des Guten beſtimmte ſich ihm zur Idee der Gerechtigkeit. Als verwirklichte Idee der göttlichen Gerechtigkeit aufgefaßt, hatte die Ordnung das Räthſel des Böſen nicht gegen ſich, es war dieſes Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes, gerechte göttliche Vergeltung. Heftig hatte Licentius die letzten Worte geſprochen. Auguſtinus und Trygetius ſchwiegen. Antworteſt auch du mir nichts, da du mich doch hierzu gezwungen haſt? fragte der aufgeregte Jüngling den Auguſtinus, doch mit gemilderter Stimme.

Auguſtinus hatte geſchwiegen, weil er dieſer Begeiſterung, aus welcher ſich Anſchauungen entfalteten, die er ſelbſt erſt nach langen und tiefen Verirrungen als Geſchenke der erleuchtenden Liebe Gottes empfangen hatte, die Offenbarungsſpur Deſſen erkannte, der ſeines Geiſtes Wehen vernehmen läßt, wo und wann er will. Zu einer ſpätern Stunde, kündigte er dem Licentius an, werde er antworten, aber nicht in dieſem Augenblicke. Jetzt legte er dem jungen Freunde nur noch an's Herz, es ſich eine Anmahnung zur tüchtigen Ausbildung des Geiſtes ſein zu laſſen, um ſeine Ueberzeugung dereinſt erfolgreicher zu vertheidigen, wenn ihn gegenwärtig vielleicht die Einwendungen noch nicht hinlänglich gerüſtet finden ſollten. Der Morgenſchimmer war inzwiſchen ſchon durch die Fenſter gedrungen, die beiden Jünglinge verließen zuerſt ihr Lager, darauf auch Auguſtinus, nachdem er noch

lange unter Thränen gebetet hatte. An demſelben Tage wurde die Unterredung nicht weiter geführt, man beſchäftigte ſich nur damit, das während der Nacht Geſprochene aufzuzeichnen, der übrige Theil des Tages wurde dem Virgil und dann von Auguſtinus der Erholung gewidmet, deren ſein Geſundheitszuſtand bedurfte.

Am andern Morgen begaben ſich Auguſtinus, Licentius und Trygetius zur Fortſetzung des Geſprächs nach den Bädern. Es waren nicht mehr Theilnehmende zugegen, denn Alypius und Navigius waren in die Stadt gegangen und Monnica, obgleich von dem Gegenſtande der Unterredung in Kenntniß geſetzt, wurde wohl durch häusliche Geſchäfte in Anſpruch genommen. Auguſtinus forderte nun zunächſt vom Licentius die Definition der Ordnung. Licentius, nach einigem Beſinnen, gab folgende: die Ordnung ſei dasjenige, wodurch Alles geleitet werde, was Gott beſchloſſen habe. Auf dieſe Definition antwortete Auguſtinus mit der Frage: ob denn nicht Gott ſelbſt von der Ordnung geleitet werde. Licentius bejahte die Frage, wogegen Trygetius es unſtatthaft fand, daß von Gott ein paſſives Verhältniß ausgeſagt werde? Wie, entgegnete Licentius, leugneſt du denn die Gottheit Chriſti, der gemäß der Ordnung zu uns gekommen iſt und ſagt, daß er vom Vater geſandt ſei? Trygetius meinte: bei dem Namen Gott denke man doch eigentlich nicht an Chriſtum, ſondern an den Vater; und nun trat das ſchon erwähnte tadelnswerthe Betragen der Jünglinge ein. Trygetius, über ſeine Aeußerung, daß man eigentlich nur den Vater Gott nenne, von Auguſtinus zurechtgewieſen, wünſchte ſeine letzten Worte nicht niedergeſchrieben, Licentius aber beſtand darauf und als er deshalb ſchärferen Tadel empfing, konnte Trygetius ſeine Freude nicht verbergen. Von der hierdurch hervorgerufenen heftigen Gemüthsbewegung des Auguſtinus und bald darauf von Monnica's Eintritt wurde das Geſpräch unterbrochen und erſt einige Tage ſpäter, als Alypius zurückgekehrt war, wieder aufgenommen. Auguſtinus freute ſich, daß auch Alypius an der Unter-

redung Theil nehmen könne und machte ihn mit derſelben bekannt. Ebenfalls wünſchte er, daß auch die Mutter, deren Geiſt er erſt neulich in dem Geſpräche über das glückliche Leben bewundert hatte, bei der Unterſuchung zugegen ſein möge. An einem klaren und milden Herbſtmorgen, als auch Monnica von wirthſchaftlichen Obliegenheiten Muße hatte, gingen daher Auguſtinus, die Mutter, Alypius, Licentius und Trygetius hinaus zur Wieſe und nachdem ſie ſich hier Plätze gewählt hatten, knüpfte Auguſtinus den Faden der Unterredung wieder an.

Er wiederholte an den Licentius die Frage, ob Gott, der nach der gegebenen Definition Alles durch die Ordnung lenken ſolle, auch ſich ſelbſt durch die Ordnung lenke oder nicht? Licentius hatte ſich jetzt einer andern Antwort beſonnen. Der Begriff der Ordnung ſchien ihm den Begriff des Gegenſatzes einzuſchließen, alſo auf Gott unanwendbar zu ſein. Wo Alles gut ſei, urtheilte er, da gebe es keine Ordnung. Sofort legte Auguſtinus dem Jünglinge folgende Fragen vor: ob nicht bei Gott Alles gut ſei? ob demnach auch nicht alles bei Gott Befindliche über der Ordnung ſtehe? ob denn dieſes Geſammtgute nicht das wahrhaft Seiende ausmache? und entnahm, als Licentius die Fragen bejaht hatte, dieſen Rückſchluß auf die Definition: wie kann die Ordnung wohl Alles umfaſſen, da grade das wahrhaft Seiende von ihr getrennt ſein ſoll? Licentius ſuchte ſich nun durch die Bemerkung zu helfen, daß zwar das Gute nicht an und für ſich, aber wegen ſeines Verhältniſſes zum Böſen der Ordnung angehöre. — Man verlor ſich jetzt in einen längern Excurs, der nur hin und wieder auf die eigentliche Aufgabe der Unterredung Beziehungen darbot. Als Auguſtinus, vielleicht deshalb, um eine befriedigendere Definition der Ordnung herbeizuführen, die Frage that, ob das durch die Ordnung Geleitete bewegt werde? antwortete Licentius: alles Uebrige, nur nicht das bei Gott Seiende. Dieſe Antwort gab Veranlaſſung zur Unterſcheidung des bei Gott Seienden und des nicht ohne Gott Seienden und zur nähern Beſtimmung des Erſteren

durch das Gott Erkennende oder den Weiſen, worauf — nicht abſchließend, ſondern nur anregend — darüber geſprochen ward, ob man von dem Weiſen ſagen dürfe, daß er nicht bewegt werde? ob man ferner von ihm nicht ſagen müſſe, daß er auch die Thorheit erkannt habe? und wenn dieſes, ob dann nicht die Thorheit mit Gott verbunden zu ſein ſcheine?

Entſchieden wollte endlich Auguſtinus die unterbrochene Unterſuchung wieder aufnehmen, indem er fragte, ob nicht die Gerechtigkeit, vermöge welcher in der göttlichen Ordnung die Guten und Böſen geſondert würden, eine ewige Eigenſchaft Gottes ſei? Licentius ſtand nicht an, es zu bejahen. Alſo hat, folgerte Auguſtinus, von Ewigkeit wie das Gute ſo auch das Böſe beſtanden. Licentius und auch Monnica wurden durch dieſe Antwort ſehr verlegen gemacht, denn weder konnten ſie annehmen wollen, daß die Gerechtigkeit nicht eine weſentliche Eigenſchaft Gottes ſei, noch auch ſich zu einer dualiſtiſchen Vorſtellung verſtehn. Doch Trygetius meinte, man müſſe die Gerechtigkeit als immanente Eigenſchaft Gottes von ihrer Bethätigung unterſcheiden. In der erſtern Hinſicht ewig, erweiſe ſie ſich in der letztern Beſtimmtheit ſeit dem Urſprunge des Böſen. Dieſe Auskunft wurde von Monnica und Licentius gebilligt; aber ſogleich ſahen ſie ſich in eine neue Verlegenheit geführt, als Auguſtinus ihnen vorſtellte, wie bedenklich es ſei, die göttliche Ordnung nicht als die allumfaſſende, ſondern den Urſprung des Böſen außerhalb derſelben zu ſetzen. Wiederum aber, wenn man das Böſe von Anfang an in den Begriff der göttlichen Ordnung aufnahm, ſchien es ſchwer, der gottesläſternden Conſequenz auszuweichen, daß Gott ſelbſt das Böſe verurſacht habe.

Auguſtinus überzeugte ſich auf dieſem Punkte der Unterſuchung, daß die Theilnehmenden im Allgemeinen nicht hinlänglich vorbereitet ſeien, um ſchon gegenwärtig der unendlichen Harmonie der göttlichen Weltregierung mit Erfolg denkend nachzuforſchen. Deshalb achtete er es für beſſer, die ſpeculative Richtung des Geſprächs mit einer paränetiſchen zu vertauſchen;

anſtatt die Seinen jetzt durch die Frage nach dem Urſprunge des Böſen zu verwirren, ſuchte er ihnen den Weg zu zeigen, welchen durchmeſſend ſie gekräftigtern Geiſtes ſich zu dem Gedanken der göttlichen Ordnung erheben würden, und wofern es ihnen dieſen Weg zurückzulegen nicht verliehen wäre, es ſie beherzigen zu laſſen, daß es dann beſſer ſein werde, unter dem Glauben an das göttliche Wort zu ruhen, als die tiefſten Fragen des Denkens ergrübeln zu wollen. — Es war bereits Nachmittag, als das Geſpräch dieſe Wendung erhielt. Ein einfaches Mahl hatte die Forſchenden von der Wieſe zurückgerufen und jetzt ſaßen ſie, weil nach dem heitern Morgen der Himmel wieder umwölkt geworden war, in den Bädern beiſammen. —

Der Weg, auf welchem die Vernunft ſich zur Höhe ihrer Betrachtung erhoben habe und welchen Auguſtinus näher zu beſchreiben verſuchte, läßt ſich durch folgende Hauptzüge zuſammenfaſſen: nachdem anfangs die Vernunft in unmittelbar-ſchöpferiſcher Kraft ihre Werke geſtaltet, ſei ſie von dem Hinblicke an dieſelben, ihre Schöpfungen in ſich zurücknehmend, zur Anſchauung ihres eignen Weſens geleitet worden. Jetzt ſchon im Begriff, ſich über ſich ſelbſt zur Betrachtung des ſie erleuchtenden Lichtes, zu Gott ſich zu erheben, habe ſie dennoch in dem Gegengefühl ihrer Schwäche in der körperlichen Welt Anhaltspunkte geſucht, und dort unter den vorübergehenden Formen und Melodieen der Natur die Einwirkung ewiger Harmonieen, gleichſam aus dunkleren Abbildern die Züge reiner Urbilder entdeckt, der nämlichen Urbilder, deren Ausdruck ſie in ſich ſelbſt wieder gefunden. Auf dieſem Wege geſtärkter zu ſich heimgekehrt und zu noch tieferem Selbſtbewußtſein geleitet, habe ſie ſich jetzt zur Betrachtung Deſſen erhoben, welcher die Einheit des Alls, der Quell der Wahrheit und unendliche Schönheit ſei. Dieſe Bahn auf welcher die Geſammtvernunft der Menſchen vermittelſt der verſchiedenen Wiſſenſchaften ſich zur Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften emporgearbeitet, müſſe auch von dem Einzelnen beſchrieben werden, um das Wiſſen zu gewinnen, alle Räthſel der Betrach

tung aufzulöſen und alſo auch das Böſe aus der göttlichen Weltordnung zu begreifen. Möge ſich indeſſen nicht entmuthigen, wer ſeine Zeit nicht unausgeſetzt den Wiſſenſchaften widmen könne und doch zur Erkenntniß zu gelangen wünſche. Es genüge — Auguſtinus ſprach dies zunächſt zu ſeiner Mutter — die Hauptbegriffe der einzelnen Wiſſenſchaften ſich zu eigen gemacht zu haben, und weſſen Geiſt durch ein frommes Leben vor der Zerſtreuung in das Sinnliche bewahrt, in ſich geſammelt und auferſtanden ſei, werde dieſelben auch leicht ſich aneignen. Aber ohne den Ueberblick über das Gebäude der Wiſſenſchaften möge man ſich die tiefſten Fragen der Philoſophie lieber gar nicht aufwerfen und nichts Weiteres ſuchen, als den Glauben an die göttliche Offenbarung. Unerläßlich ſei zum Eindringen in die Wahrheit ein frommes Leben, denn den Frommen erhöre Gott. Die Kraft aber der Frömmigkeit quille aus dem Gebete. „Laſſet uns alſo beten, — mit dieſen Worten, welche ſeinen Durſt nach Wahrheit und ſeine Liebe zu ſeiner Mutter und ſeinem Freunde Alypius und jene beiden ſelbſt ſo ſchön bezeichnen, ſchloß Auguſtinus ſeine Rede, — laſſet uns alſo beten, nicht daß uns Reichthümer, oder weltliche Ehren, oder dergleichen vergängliche und wandelbare und vor jedem Widerſtande entweichende Dinge zu Theil werden, ſondern daß wir das erlangen mögen, was uns gut macht und wahrhaft beſeeligt. Auf daß dieſe Bitte recht fromm dargebracht werde, befehlen wir ſie vornämlich dir, o Mutter, auf deren Gebet, wie ich gewißlich glaube und bezeuge, Gott mir dieſen Geiſt gegeben hat, daß ich der Erforſchung der Wahrheit nichts vorziehe, nichts Anderes will, nichts Anderes denke, nichts Anderes liebe. Und ich höre nicht auf zu glauben, daß ich das hohe Gut, das zu wünſchen ich deinetwegen gewürdigt worden bin, auch auf dein Gebet gewinnen werde. Dich aber, Alypius, was ſoll ich dich ermahnen, was erinnern? der du deshalb nicht das Maaß überſchreiteſt, weil jenes vielleicht ſtets zu wenig geliebt wird und nimmer zu viel geliebt werden kann." — Der Herbſtabend hatte ſchon

tief gedunkelt, als die Verſammelten ſich trennten, die Abendlampe war ſchon gebracht worden.

Die beiden Bücher de ordine wurden jenem Freunde gewidmet, welcher nichts Lieberes gehabt hatte, als mit Auguſtinus nach der Harmonie des Univerſums zu forſchen. Eine plötzliche, gefahrdrohende Veranlaſſung hatte den Zenobius aus Mailand getrieben, aber ein Gedicht, das er hinterlaſſen, machte ihm den Freund zum Schuldner, bei Unterſuchungen über das Weltall auch aus der Ferne ſeiner zu gedenken und ihm an dieſen Entwickelungen Theil zu verſchaffen. Deshalb wurde die Unterredung, welche das Räthſel des Böſen in die Weisheit der göttlichen Weltregierung aufzulöſen unternehmen wollte, für ihn bearbeitet. War auch die Aufgabe des Geſprächs nicht zu Ende gebracht, ſo fehlte es doch nicht an ſinnvollen Winken und Zenobius ſollte, indem ihm das friedliche Bild ſeiner Freunde in Caſſiciacum vorgeführt ward, aus dem Leben die ermunternde Verſicherung des Auguſtinus beſtätigt finden, daß nur auf dem Boden eines von Leidenſchaften nicht bewegten, an Gott hingegebenen Gemüths die klare Blüthe des Denkens gedeihen könne.

Diejenige Schrift des Auguſtinus, welche unter den in Caſſiciacum von ihm verfaßten Schriften eigenthümlich daſteht, wurde am ſpäteſten von ihm entworfen (1). Wie in den bisher betrachteten Schriften der treuſte Ausdruck ſeines Gemüths im Verhältniß zu den ihm zunächſt Stehenden vorliegt, ſo in den Soliloquien das anſchaulichſte Bild ſeines in ſich ſelbſt beſchloſſenen innern Lebens. Als die höhere Stimme in ſeinem Bewußtſein ihn zu den Selbſtgeſprächen und den zuſammenfaſſenden Aufzeichnungen derſelben ermunterte, war es zugleich

(1) Auguſtinus erwähnt in den Retractionen unter den in Caſſiciacum von ihm verfaßten Schriften die Soliloquien zuletzt. Die Argumentation, wodurch in den Soliloquien die Unſterblichkeit der Seele gefolgert wird, ſetzt de ordine lib. II, §. 43 voraus und die Bücher de ordine folgen der Zeit nach auf die Bücher contra Academicos und de beata vita.

ihr Wink, vor Allem von Gott Hülfe zu dem Unternehmen zu erflehn. „O Gott, Schöpfer der Welt, — so betete Auguſtinus in ſeinem Gebete, — verleihe mir zuerſt, daß ich Dir wohlgefällig Dich anrufe, darauf, daß ich ſo wandle, daß Du mich erhören mögeſt, und alsdann ſo hilf mir aus. Du Gott, durch den Alles, was durch ſich ſelbſt nicht ſein würde, zum Sein emporſtrebt; der ſogar das nicht vergehen läßt, was ſich gegenſeitig zerſtört; der nimmer das Böſe wirkt und der Macht des Böſen gebietet; der den Wenigen, welche zu dem wahrhaften Sein ſich heimflüchten, es offenbart, daß das Böſe nichts ſei; Gott, durch den das Weltall auch ungeachtet des Böſen vollkommen iſt; Gott, den liebt, was lieben kann, bewußt oder unbewußt; Gott, in welchem Alles iſt und welchen dennoch weder die Schmach der Creatur ſchmäht, noch die Bosheit derſelben gefährdet, noch der Irrthum derſelben irrt; Gott, der nur dem Reinen das Wiſſen der Wahrheit behalten hat; Vater der Wahrheit, Vater der Weisheit, Vater des wahren und vollkommenſten Lebens, Vater der Seeligkeit, Vater des Guten und Schönen, Vater des geiſtigen Lichts, Vater unſrer Erweckung und Erleuchtung, Vater des Unterpfandes, wodurch wir angemahnt werden, heimzukehren zu Dir: Dich rufe ich an, o Wahrheit, in welcher und von welcher und durch welche Alles wahr iſt, was wahr iſt; o Weisheit, in welcher und von welcher und durch welche Alles weiſe iſt, was weiſe iſt; o wahres und vollkommenſtes Leben, in welchem und von welchem und durch welches Alles lebt, was wahr und vollkommen lebt; o Seeligkeit, in welcher und von welcher und durch welche Alles ſeelig iſt, was ſeelig iſt; o Schönes und Gutes, in welchem und von welchem und durch welches Alles gut und ſchön iſt, was gut und ſchön iſt; o geiſtiges Licht, in welchem und von welchem und durch welches Alles geiſtig licht iſt, was geiſtig licht iſt; Gott, von welchem ſich abwenden — fallen, zu welchem ſich hinwenden — aufſtehen, in welchem bleiben — beſtehen iſt; Gott, von welchem ſich entfernen — ſterben, zu welchem zurück-

kehren — wiederaufleben, in welchem Wohnung haben — leben
iſt; o Du Gott, der Du uns reinigſt und zum ewigen Erbe
zubereiteſt, neige Dich zu mir in Erbarmen! Komm mir zu
Hülfe, Du einiges, ewiges, wahrhaftiges Weſen, in welchem
kein Zwieſpalt iſt, keine Ungeordnetheit, kein Uebergang, keine
Bedürftigkeit, kein Tod, ſondern die höchſte Einheit, die höchſte
Klarheit, die höchſte Beſtändigkeit, die höchſte Fülle, das höchſte
Leben. Erhöre, erhöre, erhöre mich, mein Gott, mein Herr,
mein König, mein Vater, mein Schöpfer, meine Hoffnung,
meine Angelegenheit, mein Ruhm, meine Wohnung, meine Hei-
math, mein Heil, mein Licht, mein Leben, erhöre, erhöre, er-
höre mich nach jener Deiner Weiſe, die Wenigen bekannt iſt!
Schon liebe ich Dich allein, folge Dir allein, ſuche Dich allein,
bin bereit, Dir allein zu dienen, verlange nur Dir anzugehören,
weil Du allein gerecht herrſcheſt. O befiehl und gebiete, was
Du willſt, aber heile und öffne meine Ohren, daß ich Deine
Worte vernehme, heile und öffne meine Augen, daß ich Deine
Winke ſehe, treibe von mir den Wahn, daß ich Dich wieder-
erkenne. O nimm wieder auf Deinen Flüchtling, gnadenreicher
Vater, laß' mich genug geſtraft ſein, genug Deinen Feinden, die
Du unter Deinen Füßen haſt, gedient haben, genug ein Spiel
des Truges geweſen ſein. Nimm mich an, der vor jenem flieht,
Deinen Diener, weil auch jenes mich, da ich von Dir floh, den
Fremdling aufnahm. Ich weiß es, daß ich zu Dir heimkehren
muß, laß dem Anklopfenden Deine Thür ſich öffnen. Mehre
in mir den Glauben, die Hoffnung, die Liebe, nach Deiner
wundervollen und unvergleichlichen Güte. Zu Dir ſuche ich zu
gelangen, und wiederum bitte ich das von Dir, wodurch zu
Dir gelangt wird. Denn wo Du verläſſeſt, da iſt Untergang,
aber Du verläſſeſt nicht, weil Du das höchſte Gut biſt, das
jeder, der recht ſucht, auch finden wird. Es ſucht aber recht,
wem Du es recht zu ſuchen gegeben haſt. Gieb mir, o Vater,
daß ich Dich ſuche, behüte mich vor dem Irrthum! Möge mir,
wenn ich ſuche, nichts Anderes ſtatt Deiner begegnen. Begehre

ich nichts Anderes als Dich, ſo möge ich Dich doch finden, mein Vater. Iſt aber in mir noch eine unnütze Begierde, ſo reinige Du ſelbſt mich und mache mich tüchtig, Dich zu ſchauen. Was übrigens das Wohl meines ſterblichen Leibes betrifft, ſo lege ich es, weiſeſter und beſter Vater, in Deine Hände, ſo lange ich nicht weiß, was mir oder denen, die ich liebe, Gutes daraus hervorgehe, und will Dich darum bitten, je nachdem Du es zur Zeit mir kundgeben wirſt; nur dieſes bitte ich von Deiner großen Barmherzigkeit, daß Du mich ganz zu Dir bekehreſt und mir, indem ich Dich erſtrebe, nichts entgegen ſein laſſeſt, und mir verleihen wolleſt, daß ich, ſo lange ich dieſen Leib habe und trage, rein und hochherzig, gerecht und weiſe ſei, erfüllt von der Liebe und der Erkenntniß Deiner Weisheit und würdig der Ererbung Deines ſeeligen Reiches."

Was alſo wünſchte Auguſtinus zu wiſſen? Aus ſeinem Gebete konnte er es kurz zuſammenfaſſen: die Erkenntniß Gottes wünſchte er zu gewinnen, und — was von Gotteserkenntniß unzertrennlich, was die Vorſtufe zu derſelben war — die Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes.

Gott wünſchte er zu erkennen, aber welches war das klare Ziel dieſes Wunſches? Wann war er gewiß, zur Erkenntniß Gottes gelangt zu ſein? Denn was kannte er, das er mit Gott vergleichen durfte? wodurch er ſeinen Wunſch hätte beſtimmen mögen? Sollte er ſagen: ſo innig, als ſeinen vertrauteſten Freund, ſo innig, als den Alypius, wünſche er Gott zu erkennen? Aber dasjenige, weswegen ihm Alypius ſo verbunden war, das geiſtige Weſen ſeines Freundes, hatte er ja eben ſo wenig als ſein eignes Weſen erkennend durchdrungen. Oder konnte er ſo das Ziel ſeines Verlangens bezeichnen: nicht minder als die mathematiſche Wahrheit wünſche er Gott zu erkennen? Jener war es ſich ſo gewiß bewußt, daß ſeine Ueberzeugung keiner Steigerung fähig war. Und dennoch, durfte er ſie zum Maaßſtabe ſeines Wunſches machen? Denn wie unvergleichlich mehr würde er ſich der Erkenntniß Gottes freuen;

trat doch schon jetzt bei dem Aufblick nach dieser Erkenntniß jene Wissenschaft fast ganz in ihm zurück. Aber dieser Unterschied würde doch nicht durch einen verschiedenen Grad der Erkenntniß, sondern durch die Unterschiedenheit des Erkannten bedingt sein, gleichwie derselbe Blick des Auges, die Bilder der Erde und des Himmels umfassend, mit verschiedenem Grade der Freude die Seele füllte. Daher, mit gleicher Gewißheit wie der mathematischen Wahrheit, auch Gottes inne zu werden, war der bestimmte Ausdruck der Sehnsucht des Augustinus nach der Erkenntniß Gottes.

Das Ziel war festgestellt, aber auch der Weg dahin ließ sich bezeichnen. Erschien nicht im Sinnlichen das Nachbild des Geistigen? Die Sonne der Sinnenwelt war der sichtbare Abglanz von der Sonne der Geisterwelt, welche, wie die Gestalten des Himmels und der Erde von ihrer Sonne ihr Licht empfingen, das Licht jeder geistigen Wahrheit schuf, und, gleichwie die sichtbare Sonne in das Centrum des Gesichtssinnes, den Blick, vermittelst des Sinnes aufgenommen ward, von dem Centrum des Geistes, dem Geistesblicke oder der Vernunft, vermittelst des Geistessinnes geschaut werden mußte. Aber die Tüchtigkeit des Gesichtsblickes war von der Gesundheit des Auges abhängig, so auch die Tüchtigkeit des Geistesblickes von der Gesundheit des Geistes. Das also war zunächst der unerläßliche Weg, um zum Schauen Gottes zu gelangen, den Geist, wenn er krankte, gesund zu machen. Krankheit des Geistes war nun gewiß jede Begierde nach dem Irdischen und Vergänglichen, und die Heilmittel dagegen der Glaube, die Hoffnung und die Liebe: der Glaube, weil der Kranke zustimmen muß, daß er, so lange nicht von seinem Geiste die Flecken der Begierden abgewischt seien, Gott nicht schauen könne; die Hoffnung, weil er, an seiner Genesung verzweifelnd, den Arzt, wenn dieser ihm Hülfe darbietet, von sich weisen wird; die Liebe, weil er auch bei der Ueberzeugung, nur in der Lauterkeit des Geistes Gott schau'n zu können, und bei der Aussicht, von seiner Krankheit geheilt zu werden, ohne

die verlangende Liebe ſich dem nahenden Lichte nicht zuwenden wird. Nachdem aber der Geiſt durch Glauben, Hoffnung und Liebe geſund geworden, muß er in ſeiner irdiſchen Entwickelung bei ſeinem Aufblicke zu Gott nicht minder mit Glauben und Hoffnung gerüſtet bleiben. Denn während des Erdenlebens ſucht der ſinnliche Schein die geiſtige Wahrheit zu entkräften; dagegen ſtärkt der Glaube, welcher dem Schein widerſtehend der geiſtigen Wahrheit ſich eint; und auf der Erde hat der im Geiſte durch die Erkenntniß Gottes Beſeeligte noch mit körperlichen Leiden zu kämpfen; in dieſen erhebt ihn die Hoffnung auf die Zeit jenſeit des Irdiſchen, in welcher es kein Leid mehr zu tragen giebt. Wenn aber der Glaube nicht mehr iſt, weil nichts mehr das Bewußtſein der Wahrheit mehr trüben kann, wenn auch die Hoffnung aufgehört hat, weil in den ſeeligen Beſitz des höchſten Gutes keine Störung mehr einfließt, dann iſt die Liebe, wodurch der Menſch Gott anhängt, in dem Menſchen Alles in Allem.

Mit Hingebung hatte Auguſtinus die in dieſem Inhalte zu ihm redende Stimme ſeines höhern Bewußtſeins vernommen. Aber nun? wie weit hatte er den bezeichneten Weg ſchon vollbracht? Hatte ſein Geiſt ſich bereits von jeder hemmenden Begierde des Irdiſchen frei gemacht, um in ſeinen ungetrübten Spiegel die Erkenntniß Gottes aufnehmen zu können? Er prüfte ſich mit ſorgfältigſtem Ernſte und glaubte ſich ſagen zu dürfen, daß kein ſinnliches Begehren noch eine Macht über ihn ausübe, ſondern daß nur das Verlangen nach Gott in ihm walte. Warum denn mußte er noch immer ſchmachten? warum wurde ſein zu Gott aufblickender Geiſt noch immer nicht durch die Fülle der Anſchauung erquickt? In dieſer Ungeduld ſeiner Liebe wies ihn die höhere Stimme darauf hin, daß, wenngleich der Geiſt ſchon von ſeinen Krankheiten geneſen ſei, dennoch die göttliche Weisheit öfter zögern dürfe, ihre Fülle mitzutheilen. Vermöge doch auch oft das ſinnlich wahrnehmende Auge, obwohl im Zuſtande der Geſundheit, nicht alsbald, nachdem es ſich geöffnet, das

helle Sonnenlicht zu ertragen, ſondern müſſe an der Stufenfolge minder und mehr beleuchteter und leuchtender Gegenſtände daſſelbe aufzunehmen ſich befähigen. Sollte nicht für Viele das Gleiche in Betreff der Geiſtesſonne ſtattfinden? ſollten ſie nicht ſtufenweiſe hinzuführen ſein zu dem vollkommenen Schauen, das ſie blenden würde, wenn es plötzlich ſie überdränge? — Durch dieſe Erwägung wurde die aufwallende Ungeduld des Forſchenden einigermaßen beſchwichtigt. Er brach hier für dieſen Tag ab, um nicht durch zu anhaltendes Denken und Schreiben ſeine ſehr gereiztes Befinden bedenklicher zu machen.

Am folgenden Tage ſetzte Auguſtinus das Selbſtgeſpräch fort, aber anſtatt ſeines geſtrigen ungeduldigen Verlangens war er von Schwermuth gebeugt. Er war nun ganz darin ergeben, auch einen Weg längerer Vorbereitung zu wandeln, wenn ihn derſelbe nur dem erſehnten Ziele zuführen würde. Welcher Weg denn ſollte ihm bezeichnet werden? Aber die höhere Stimme wiederholte ihm nur die Bedingung, daß er ſein Inneres ganz gereinigt, ſich von jedem Zuge zur Sinnlichkeit losgeriſſen haben müſſe, alsdann werde er wahrlich in demſelben Augenblicke, wenn ſein Geiſt von den Flecken des Irdiſchen völlig geläutert ſei, das Schauen Gottes erreichen. Eine ſchmerzvolle Wunde wurde jetzt in ihm von dieſer Verheißung berührt, denn in der letzten Nacht war er nochmals von dem Verlangen nach jener Luſt übernommen geweſen, deren Bande er einſt ſo drückend empfunden, aber gegenwärtig in der Selbſtprüfung am vorigen Tage ſo gänzlich fern von ſich geglaubt hatte. Tiefes Gefühl der Reue durchdrang ihn. Ach daß ihn doch die richtende Stimme nicht noch ſchwerer treffen möchte! Keine Verſicherung wollte er hinfort, ſo lange er nicht die erſehnte, ewige Schönheit in dem Glanze ihrer Vollkommenheit geſchaut hätte, über ſeine geiſtige Geneſung ausſprechen, ſondern ſich nur ganz der erbarmenden Führung Gottes überlaſſen, welcher endlich doch gewiß ſeine Sehnſucht nicht unerfüllt laſſen und ſich in ſeiner Herrlichkeit ihm offenbaren werde. Unabläſſig ſtrömten ſeine

Thränen, ſeine leidende Bruſt athmete in der heftigſten Gemüthsbewegung unter erhöhten Schmerzen. Aber was ſollte er ſeine Thränen ſtillen und für ſeine körperliche Geſundheit Sorge tragen, da er ſeines geiſtigen Leidens auch noch jetzt kein Ende ſah!

Als Auguſtinus ſich wieder etwas beruhigt hatte, war es ſein inniger Wunſch, wenn er ſich doch dem Lichte, deſſen Fülle er noch nicht fähig ſei in ſich aufzunehmen, nur ſo weit annähern dürfte, um durch den Hinblick auf daſſelbe jede Zuflüſterung der Luſt fortan zu verachten. Da ſchien ihm plötzlich ſein geiſtiger Pfad erhellt zu werden. Gott wünſchte er zu erkennen und die Seele; wie alſo auch nicht die Wahrheit? Gott und die Seele konnten ja nur durch die Wahrheit erkannt werden. Welches denn war die Stätte der Wahrheit? Ja wenn er dieſe Frage ſich ganz beantwortet hätte, ſo würde er vielleicht nichts weiter fragen. Aber gewiß mußte doch die Wahrheit in dem Wahren ſein und in ſo fern in dem Unſterblichen oder wahrhaft Seienden. Dieſen Gedanken, der eine große Verheißung zu enthalten ſchien, wurde Auguſtinus angemahnt genau zu überlegen. Wenn nur keine Berückung der Luſt den Blick ſeines Geiſtes wieder verdunkeln würde! Doch tröſtend ſprach es jetzt aus ſeinem Bewußtſein: „glaube feſt an Gott und vertraue dich ihm ganz an, ſo viel du vermagſt. Hüte dich, für dich allein und aus eigner Macht etwas ſein zu wollen, ſondern bekenne dich einen Knecht des gnadenreichſten und beſten Herrn. Dann wird er nicht aufhören, dich zu ſich zu erheben, und dir nichts begegnen laſſen, als was dir heilſam iſt, ob du es auch nicht einſiehſt.“ Und Auguſtinus antwortete: „ich höre es, ich glaube es und gehorche nach Kräften, und bitte ihn von Herzensgrunde, daß ich zu recht kräftigem Gehorſam ſtark ſein möge.“ So wurde das Selbſtgeſpräch zum zweitenmale beſchloſſen.

Vielleicht nach einer etwas längeren Unterbrechung erneu'te Auguſtinus das ſtille Zwiegeſpräch ſeines Geiſtes. Auch jetzt begann er mit der Weihe des Gebets. „Gott, der Du ewig derſelbe biſt, flehte er, möge ich mich erkennen, möge ich Dich

erkennen!" Vieles umfaßte auch die erſtere Bitte, welche die Trägerin der zweiten höheren war und den Weg zu dieſer bezeichnete. Auguſtinus mußte ſich auch in Hinſicht jener ein beſtimmteres Ziel ſeines Forſchens ſtellen und hatte hierbei nicht lange zu ſchwanken. Kein Wunſch überwog bei ihm in Betreff der Selbſterkenntniß den Wunſch, zu wiſſen, ob ſein Geiſt unſterblich ſei, und in dieſer Ueberzeugung die Zuverſicht zu haben, daß er die Erkenntniß, nach welcher er ſich ſehnte, vollkommen gewinnen, nimmer verlieren werde. Am Schluſſe ſeines letzten Selbſtgeſpräches war ihm aber auch ein bedeutungsvoller Wink gegeben worden, daß die Unvergänglichkeit des individuellen menſchlichen Geiſtes nicht allein geglaubt werden müſſe, ſondern auch gewußt werden könne. Folgender Gang der Unterſuchung zeichnete ſich ihm einfach vor: es ſich zuerſt über jeden Zweifel zu erheben, daß die Wahrheit nicht untergehn könne, darauf zu überlegen, ob die Wahrheit auch ein Sein in dem menſchlichen Geiſte habe, und endlich zu beurtheilen, ob dieſes ein ſolches ſei, daß es mit der Vernichtung des menſchlichen Geiſtes ſelbſt vernichtet erſcheine.

Daß die Wahrheit nicht untergehen könne, ergab folgende einfache Dialektik: angenommen, die Wahrheit ſei untergegangen, ſo bleibt es wahr, daß ſie untergegangen ſei. Nichts kann aber auf andere Weiſe wahr ſein, als durch die Wahrheit und weil die Wahrheit in ihm iſt. Wagte man daher auch das Härteſte zu denken, um die Möglichkeit, daß die Wahrheit aufhören könne, zu erweiſen, immer war ſie, dem Phönix ähnlich, aus der Aſche, zu welcher man ſie durch eine ſchroffe Hypotheſe vernichten wollte, wieder erſtanden. — Aber gab es in dem menſchlichen Geiſte eine Stätte der Wahrheit? Ohne Zweifel! Jede Wiſſenſchaft war ja Wahrheit. — Oder war endlich die Wiſſenſchaft auf ſo äußerliche Weiſe in dem menſchlichen Geiſte, daß ſie wie ein ſich weiterbewegendes Licht ſich aus demſelben im Momente des Sterbens zurückziehn konnte? Wer mochte dieſes behaupten wollen! Unauflöslich erſchien ja die Wiſſenſchaft,

welche der Einzelne inne hatte, mit seinem Geiste verwachsen, sie mußte wie der zerrinnende oder verglimmende Geist zerrinnen oder verschwinden, wenn nicht der Geist unvergänglich war. Nun aber konnte die Wahrheit nicht untergehn, also auch nicht der Geist des Menschen, in welchem sie ein untrennbares Sein gewonnen hatte.

Doch einige bedenkliche Wahrnehmungen waren zu beseitigen, bevor sich Augustinus der Freude, die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes auch in der Klarheit des Gedankens zu besitzen, überlassen durfte. Das Wahre sollte als der Träger der Wahrheit unvergänglich sein; legte indessen nicht die Natur das vielfältigste Gegenzeugniß ab? War nicht z. B. jeder hervorsprossende Baum ein wahrer Baum und unterlag gleichwohl unbedingt dem Gesetz der Vergänglichkeit? Zweitens aber war es bedenklich, daß verhältnißmäßig so Wenige unter den Menschen wissenschaftlichen Besitz hätten und auch in den Wenigen dieser Besitz angebildet werden müßte. Folglich schien die Wahrheit dem menschlichen Geiste nicht wesentlich zu eignen. Was in denselben erst hineingebildet war, schien sich auch von demselben wieder ablösen, auch, ungeachtet der zeitliche Träger der Himmelsblüthe verwelkte, die Blüthe selbst sich wieder in ihre Heimath erheben zu können, aus welcher sie eine Zeitlang zu dem Menschen sich herabgesenkt hatte.

Es fragte sich nun, ob diese Bedenken nicht eine Auflösung verstatteten. Zu dem Ende war zunächst der Begriff des Wahren zu erörtern, oder auch, wenn dieses letztere sich leichter ausführen ließ, mit Voraussetzung des Wahren das Nichtwahre nach seinem Verhältniß zum Wahren zu bestimmen. Vielleicht daß die wissenschaftliche Sprache das Räthsel der gewöhnlichen Sprache entfernte. Augustinus suchte also das Nichtwahre zu bestimmen, aber erst nach verschiedenen Versuchen gelang es ihm, eine Definition, gegen welche er keine Widersprüche entdeckte, zu finden. Zuerst glaubte er, daß diese Definition genüge: das Nichtwahre sei dasjenige, was anders erscheine, als es sei. Allein hieraus

ergab ſich der unhaltbare Gegenſatz: das Wahre ſei dasjenige, was nicht anders ſcheine, als es ſei, und es wurde z. B. behauptet, daß während ein Stein auf der Erdoberfläche, nach ſeiner Weſenheit von einem Beobachter geſchätzt, ein wahrer Stein ſei, alle Steine, die in den Tiefen der Erde unbeobachtet ruhten, nichtwahre Steine ſeien. Wollte man aber aus dieſer Conſequenz den Schluß entnehmen: alles Daſeiende ſei wahr, ſo wurde das Nichtwahre völlig verneint. Aus einzelnen Beiſpielen ſchien ſich nun dem Auguſtinus die Aehnlichkeit mit dem Wahren als die Bedingung des Nichtwahren zu ergeben. Denn wie würde man dazu kommen, etwas als nicht wahr zu bezeichnen, was nicht irgendwie zu einem Wahren einen Vergleichungspunkt darböte. Alſo die Aehnlichkeit war die Mutter des Nichtwahren? Grade das Gegentheil! Denn die Aehnlichkeit in höchſter Steigerung würde zur Identität werden und den Unterſchied des Wahren und Nichtwahren aufheben. Demnach wäre in der Unähnlichkeit die Mutter des Nichtwahren gefunden? Aber doch konnte auch bei der Definition des Nichtwahren von der Aehnlichkeit mit dem Wahren nicht abgeſehen werden. Denn eine Vergleichung des Wahren mit dem Nichtwahren mußte möglich ſein, um die Differenz zwiſchen Beidem zu ſetzen. Durch dieſe Dialektik vermittelte ſich endlich Auguſtinus folgende Definition des Nichtwahren: nichtwahr ſei alles dasjenige, was, ohne das Wahre erreichen zu können, daſſelbe zu ſein ſtrebe. Und war dieſes nicht der Ausdruck für die ganze Natur? Denn das Hinſtreben zur reinen Form der geiſtigen Wahrheit, welche ſich z. B. in den Figuren der Mathematik darſtellte, bildete den Begriff der Naturkörper, aber im vollen Sinne wahr konnten ſie nicht genannt werden; um ganz wahr zu werden, mußten ſie aufhören, Körper zu ſein, und ganz ins Geiſtige übergehn. Das Aufſproſſen alſo und das Abſterben der Bäume, oder der Blume, welche am Morgen aufblüht und am Abend hinwelkt, bewies nichts gegen den Gedanken, daß die Wahrheit in dem Unvergänglichen ſei, denn in jenem Vergänglichen war nicht das

Gepräge der Wahrheit, ſondern eines unvollkommen abſtrahlenden Bildes derſelben.

Die Erörterung des zweiten Bedenkens wollte Auguſtinus einer anderen Unterſuchung vorbehalten, doch richtete er ſchon ſogleich ſeine Aufmerkſamkeit auf die platoniſche Lehre, daß die Erlernung einer Wiſſenſchaft die Wiedererinnerung derſelben, gleichſam ein Ausgraben des ſchon im Geiſte vorhandenen, aber überſchütteten Wiſſens ſei. — Später tadelte er dieſe Auffaſſung (1), die platoniſche Anſicht von einem vorirdiſchen Bewußtſein der menſchlichen Seelen erſchien ihm nicht mehr probehaltig, ſondern er glaubte, daß auch Nichtgebildete die Gedanken der Wiſſenſchaft nachdenken könnten, weil ihrem aufblickenden Geiſte das Licht der göttlichen Vernunft gegenwärtig ſei, in welcher ſie das ewig Wahre zu ſchauen vermöchten. —

Solche Knospen und Blüthen des Denkens entwickelte jene erſte Zeit ſtiller Sammlung, durch welche Auguſtinus nach der entſcheidenden Stunde, die ſeine Lebensrichtung umgewandelt hatte, in ländlicher Einſamkeit erquickt ward. So lebendig aber auch im Ganzen die Seinen in Caſſiciacum auf ſeine Unterſuchungen eingingen, entbehrte er dort doch des Freundes, der ihm im Forſchen nach Wahrheit am meiſten verwandt war. Aber die äußere Entfernung trennte nicht das Band geiſtiger Mittheilung. Nebridius, da er nicht mehr mündlich ſeine Fragen an Auguſtinus richten konnte, ſprach ſie in Briefen gegen ihn aus, und Auguſtinus hatte nicht nur die Schriften, die er auf dem Landgute des Verecundus verfaßte, in beſonderem Sinne auch für ſeinen Nebridius geſchrieben, ſondern vertraute auch ſeinen Antworten Alles, was in ſeinem Geiſte ſich bewegte, den reif gewordenen Gedanken ſowohl als den erſten, ahnungsvollen Keim, in der Gewißheit, bei dem Freunde für alle ſeine Gaben ein liebevolles Verſtändniß zu finden (2). Von ſeinen Briefen

(1) In dem zu den Soliloquien gehörigen Capitel der Retractionen.

(2) Auguſtinus ſagt in dem erſten Briefe an den Nebridius: delectat

an den Nebridius gehören zwei in den Aufenthalt zu Cassiciacum (1). In beiden Briefen erscheint die Anschauung, welche damals seine Betrachtungen beherrschte, der Abstand des Sichtbaren von der Welt des Geistes, in welcher man durch ein frommes Leben sich die Heimath bereite, aber in dem ersteren Briefe ist das Verhältniß des Augustinus zu seinem Seelenfreunde auf's Klarste ausgeprägt. Der Brief war die Erwiederung auf eine Zuschrift, welche Nebridius im frischen Eindrucke der Bücher gegen die Akademiker und über das glückliche Leben abgesandt und in welcher er seinen Freund glücklich gepriesen hatte. Augustinus geht in seiner Antwort von der Erwägung dieses Lobes aus. Gleichsam in ein Zwiegespräch mit dem entfernten Freunde sich verlierend, sich im Sinne desselben fragend, ob er wohl das theure Wort sich aneignen dürfe, muß er sich gestehn, daß Nebridius sich von seiner Liebe habe fortreißen lassen, und erinnert in der Form, als müsse er sich die klare Selbstbeurtheilung wieder vermitteln, an jene Darstellung in seinen Schriften, daß die Zuerkennung des Glücklichseins nur einer Erkenntnißfülle gebühre, von welcher er noch sehr weit entfernt sei. Er gesteht in dieser Beziehung, daß er sich gegenwärtig vergebens die Frage zu lösen versucht habe, warum die körperliche Welt eine endliche Größe sein müsse? Wenn nicht vielleicht ein Fingerzeig durch die Bemerkung gewährt werde, daß, wie die intelligibeln Zahlen, die Bezeichnungen der geistigen Fülle, zwar ins Unendliche steigen, aber nicht über die Monas hinaus abnehmen könnten, so die sensibeln Zahlen, der Ausdruck der körperlichen Größenverhältnisse, zwar unendlich theilbar, aber nicht unendlich steigerungsfähig sein möchten. Doch plötzlich scheint ihm noch ein Lichtpunkt der Untersuchung aufzu-

---

me, quod mihi gratias agis, si nihil te quod in buccam venerit celem et gaudeo, quia sic tibi placeo. Apud quem igitur libentius ineptiam, quam cui displicere non possum.

(1) Opp. tom. II, p. 4 et seqq.

gehn; es ist ihm freilich noch ganz unklar, ob die Wahrnehmung, an welche er so eben erinnert wird, ihm förderlich sein werde, indessen will er sie dem Freunde nicht verschweigen: merkwürdig, daß auch in den größten Spiegeln die Bilder der kleinsten körperlichen Objecte nicht über ihr natürliches Maaß erweitert würden, während in kleinen Spiegeln große Objecte je nach dem Umfange der Spiegel sich verkleinert zeigten. Sollte dieß vielleicht ein bedeutungsvolles Symbol sein, daß die Sinnenwelt, obgleich das Bild der Geisteswelt, dennoch ein beschränktes Maaß der Größe nicht überschreiten könne? Augustinus geht dann über zu der Betrachtung, die er nicht satt werden konnte auszudenken und als ein erfrischendes Element in sich zu bewegen: der Mensch besteht aus Körper und Geist, im Geiste sind die vollkommenen Harmonieen zu den unvollkommenen Anstrebungen des Körpers; es ist im Geiste die Wahrheit, welche der Körper nicht besitzt. Deshalb muß mit Bekämpfung der Sinnlichkeit ein Leben des Geistes gelebt werden, ein Leben des Unvergänglichen. Denn der Geist ist unvergänglich. Dieses wird durch kurze Anführung der Ergebnisse aus den Soliloquien bekräftigt und Nebridius auf jene ihm noch nicht bekannte, aber gewiß noch mehr als die früher empfangenen Bücher willkommene Schrift aufmerksam gemacht. — Die Zeit war aber auch schon nahe gekommen, in welcher die Trennung der beiden Freunde aufhörte.

Zwölftes Capitel.

Die Rückkehr des Auguſtinus nach Mailand, ſeine Schrift de immortalitate animae, ſeine Taufe — ſeine Heimreiſe nach Afrika, Monnica's Tod.

Etwa im Anfange des Jahres 387 kehrte Auguſtinus von Caſſiciacum nach Mailand zurück, um die nächſte Vorbereitung auf die Taufe zu empfangen. In demſelben Vorhaben begleitete ihn Alypius, und auch Adeodatus ſollte zugleich mit dem Vater in die Gemeinſchaft der Kirche aufgenommen werden (1). Auguſtinus ſetzte, ſo weit er es mit den Anforderungen, welche ſeine gegenwärtige heilige Aufgabe an ihn richtete, vereinigen konnte, ſeine wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen in Mailand fort. Er ſchrieb ein Buch über die Grammatik und begann Schriften über die Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Philoſophie und Muſik (2). Von dieſen Schriften wurde nur die letzte, aber erſt in Afrika von ihm vollendet, weshalb ihre genauere Betrachtung einem ſpäteren Abſchnitte angehört. Die übrigen führte Auguſtinus nicht über die Anfänge hinaus und ſie ſind, wie auch die Schrift über die Grammatik, verloren gegangen (3). Der Schlüſſel zum Verſtändniß dieſer Schriften iſt nächſt den Andeutungen der Retractationen am meiſten in jenem Entwurfe einer Wiſſenſchaftenlehre in dem zweiten Buche de ordine ge-

(1) Conf. lib. IX, c. 6.

(2) Retractationum lib. I, c. 6 (Opp. tom. I, p. 8).

(3) Schon Auguſtinus vermißte, als er gegen das Ende ſeines Lebens ſeine Werke einer prüfenden Durchſicht unterwarf, Exemplare von dieſen Schriften. Das Buch über die Grammatik und die Principien der Dialektik und Rhetorik, welche ſich in dem Anhange zum erſten Bande der Benedictiner-Ausgabe befinden, ſind unecht, weil ſie, wie die Benedictiner bemerken, nicht die dialogiſche Form haben und auch nicht jene höhere Beziehung verrathen, welche Auguſtinus feſthielt.

geben (1). Auguſtinus wollte den Weg, welchen er über die Gebiete der einzelnen Disciplinen zur abſoluten Wiſſenſchaft vorzuzeichnen geſucht hatte, durch die innerlichſte, wiedererzeugende Verarbeitung der vorbereitenden Wiſſenſchaften ſowohl ſelbſt tüchtig durchmeſſen, als auch ſeine Freunde und Schüler wandeln lehren. Eben ſo, wie die erſten Bücher zu Caſſiciacum, entſtanden die Abhandlungen über jene einzelnen Wiſſenſchaften unter der lebendigen Wechſelwirkung der Unterredung und es wurde geſtrebt, von den Conſtructionen der einzelnen Gebiete die Ausſicht in die unſichtbare Welt, woraus ſie alle ihren Urſprung genommen, zu öffnen. Endlich wünſchte auch Auguſtinus die Unterſuchung, welche er in den Soliloquien noch unvollendet gelaſſen hatte, zu fördern und zunächſt wenigſtens im kurzen Entwurfe auszuführen, um zu einer ſpätern genauen Bearbeitung einen leitenden Antrieb zu haben. So entſtand ſeine Schrift de immortalitate animae, die ſkizzirte Fortſetzung der Soliloquien, bruchſtückartig und dunkel durch ihre Kürze, wie er ſelbſt tadelnd erwähnt, aber gedankenvoll, anziehend durch vielſeitige und überraſchende Beleuchtungen ihres Gegenſtandes.

In die Schrift de immortalitate animae ſind die durch mühſame Dialektik vermittelten Ergebniſſe der Soliloquien als klarbewußte Sätze übergegangen: die Wiſſenſchaft iſt ewig, ſie kann aber nicht getrennt gedacht werden von dem Leben des Geiſtes, von der denkenden Vernunft, welche durch jedes ihrer Urtheile das Sein der Wiſſenſchaft überhaupt in ſich andeutet. — Aber doch? iſt das Ewige nicht unveränderlich? Nun aber iſt der Geiſt ein bewegendes Princip, bewegendes Princip für einen dem Wechſel und Wandel unterworfenen Körper; unterliegt er alſo nicht, des ewigen Seins unfähig, ebenfalls der Veränderlichkeit? — Gegen dieſen Einwurf ließ ſich Folgendes erwidern: es giebt eine Tugend der Beſtändigkeit und Beſtändigkeit iſt Unveränderlichkeit. Die Beſtändigkeit nun entbehrt, wie auch

(1) De ordine lib. II, c. 12 et seqq.

jede andere Tugend, nicht der Wirksamkeit. Wirksamkeit aber ist Bewegung. Folglich ist nicht jede Bewegung Unveränderlichkeit und der Geist kann als bewegendes Princip unveränderlich sein. Aber er kann nicht nur unveränderlich sein, sondern er ist unveränderlich, denn als körperbewegendes Princip ist er eine lebendige Substanz und der Begriff einer lebendigen Substanz die Unveränderlichkeit in der Bewegung. — Dasselbe Resultat der Unveränderlichkeit des Geistes erhellt, wenn man das Verhältniß des bewegenden Geistes zu dem bewegten Körper überdenkt, daß nämlich der Geist als einen gleichmäßigen, beharrlichen Fruchtknoten in sich bewahrt, was von dem Körper in einer Reihe von Veränderungen aufgenommen wird. Und wird endlich auch zugestanden, daß der Geist sich durch die Bewegung verändere, so doch nicht eingeräumt, daß er vergänglich sei. Denn erfolgt auch kein Aufhören eines Daseins ohne Veränderung, weshalb muß jede Veränderung zur Vernichtung des Daseins arbeiten, an welchem sie sich äußert? Dieses ließe sich sogar in Rücksicht des Leibes nicht behaupten.

Also brauchte man nicht deshalb an der Unsterblichkeit des Geistes irre zu werden, weil er bewegendes Princip und zwar eines veränderlichen Körpers sei, man durfte zuversichtlich vertrauen, daß dem Geiste, weil ein Unwandelbares mit seinem Leben unauflöslich verbunden sei, auch Unvergänglichkeit zukommen müsse. Denn da jenes Unwandelbare nicht ohne die Basis des Geisteslebens zu denken war, so konnte nur noch um die Unsterblichkeit des individuellen Geistes anzuzweifeln, die Behauptung aufgestellt werden, es möge wohl die Wissenschaft von einem Geiste zum anderen übergehn. Dann würde also das Wissen dem Lernenden durch das Verlernen des Lehrenden oder durch den Tod des Wissenden sich vermitteln. Eine sinnlose Folgerung! Irgend eine Beseitigung mußte daher die Bemerkung zulassen, daß doch, weil so Mancher ohne Wissen zu sein scheine, die Wissenschaft überhaupt in dem menschlichen Geiste nur ein zeitliches Dasein verrathe. Aber wenn dieser

Schein mehr als Schein wäre, ſo müßte man auch z. B. von einem der Wiſſenſchaften kundigen Manne, der zur Zeit über geometriſche Sätze nachſinnend über die Wiſſenſchaft der Muſik keine Gedanken hätte, behaupten können, er habe damals dieſe Wiſſenſchaft nicht inne gehabt. Und wie würde man dieſes zu behaupten wagen! Aus dem Nichtbewußtſein des Wiſſens ließ ſich alſo das Nichtdaſein des Wiſſens keineswegs ableiten. Legte man ſich nun weiter die Frage vor, ob das Erkennen der Wahrheit nicht die Ergründung eines im Geiſte ſchon Enthaltenen ſei, ſo ſchien dies bejaht werden zu müſſen. Denn ſonſt wäre die Wahrheit ein Gebilde oder Erzeugniß des Geiſtes, durch einen zeitlichen Akt wäre Ewiges entſtanden. Wiederum ergab ſich die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes, denn die Wahrheit, ob auch ſcheinbar von dem Geiſte fern, war doch in ſeinen Tiefen vorhanden.

Nachdem Auguſtinus auf dieſe Weiſe jenes Bedenken, das er in den Soliloquien noch unerörtert gelaſſen, zu zerſtreuen geſucht hatte, ſah er, daß beſonders noch Ein Punkt durchdacht werden müſſe, um die Unſterblichkeit des Geiſtes zu erweiſen. Er hatte eingeräumt, daß der Geiſt Veränderungen erfahre, aber deshalb ſei noch nicht die Unſterblichkeit des Geiſtes zu verneinen. Indeſſen war dieſe allgemeine Entgegnung ungenügend und die geiſtigen Veränderungen mußten genauer erwogen werden. Auguſtinus entwickelte in dieſer Beziehung folgende Gedanken: die Erfahrung an der Natur ergiebt es, daß die geſammten Veränderungen in zwei Klaſſen, accidentelle und eſſentielle, zerfallen, wie z. B. das Wachs nicht durch die Veränderung ſeiner Farbe, aber durch Verdampfung aufhört Wachs zu ſein. Werden nun die Veränderungen des Geiſtes überblickt und verglichen, ſo beſondern ſie ſich nach ihren Quellen in ſolche, welche von dem Körper z. B. durch Altersabſtufung, Schmerz, Krankheit veranlaßt werden, und in ſolche, welche, wie z. B. Lernen, wie oftmals Freude, nicht durch den Körper angeregt, in dem Geiſte ſelbſt ihren Urſprung haben. Aber beide Arten der Veränderungen

fallen unter jene erſtere Gattung, welche nicht die Subſtanz ergreift und zerſetzt, ſondern in welcher daſſelbe Subject wenn auch unter verſchiedenen Zuſtänden bleibt. Die Vernunft aber gehört der Subſtanz des Geiſtes an, ſie würde zerſtört werden, wenn das Leben des Geiſtes aufhören könnte. Vermag ſie dagegen nicht unterzugehn, ſo auch nicht der Geiſt, welchem ſie nothwendig geeint iſt.

Doch an dieſer Stelle ward gegen jene Argumentation, durch welche bisher die Unſterblichkeit des Geiſtes zuverſichtlich gefolgert war, ein Zweifel angeregt. Wegen der Unablöslichkeit der Vernunft von dem Subject des Geiſtes wurde ſo eben die Unvergänglichkeit des Geiſtes geſchloſſen, vorhin war derſelbe Schluß aus der Unablöslichkeit der Wahrheit von dem Geiſte entnommen worden. Aber war denn wirklich dieſe Prämiſſe nicht minder als jene unwiderſprechlich, um auch jene Folgerung vollberechtigt zu machen. Es kam auf das Verhältniß der Wahrheit zur Vernunft oder auf die Begriffsbeſtimmung der Vernunft an. Und konnte denn jenes Beides, was ſich in der Definition vereinigen mußte, das Wahre und die geiſtige Betrachtung, nicht in einem auflösbaren Verhältniſſe ſtehen? das erſtere ewig verbleiben unter den zeitlich ſich anfügenden und wieder ablöſenden Formen der individuellen Geiſter? Aber gewiß fand doch, wenn auch die Möglichkeit eines ſolchen Verhältniſſes zugeſtanden ward, zwiſchen dem betrachtenden Geiſte und der betrachteten Wahrheit eine Verbindung ſtatt. Wodurch denn ſollte dieſe aufgehoben, wodurch das Leben des Geiſtes, das in der Gemeinſchaft mit der Wahrheit nicht aufhören konnte, zertrennt werden? Durch körperliche Macht? Gewiß nicht! Denn der Geiſt war höher und mächtiger, als der Körper. Oder durch geiſtige Macht? Aber wie würde der mächtigere Geiſt in dem minder mächtigen das Sein der Vernunft zerſtören? Wurde er durch dieſen in dem Beſitze der Vernunft geſtört? Je mehr aber ein Geiſt von Vernunft durchdrungen, je ferner alſo auch davon war, das zu mißgönnen, was allen Geiſtern ewiges Leben ſein konnte, deſto

größere Macht mußte er auch besitzen. Oder konnte die Scheidung des Lebens von der Vernunft selbst ausgehn? Doch im Gegentheil war es das Wirken der neidlosen Wahrheit, sich an alle mitzutheilen, welche sie aufzunehmen vermöchten. Oder sollte endlich der individuelle Geist sein Band mit der Wahrheit zu trennen, mithin das Band seines Lebens aufzulösen im Stande sein. Aber Trennung eignete ja auch nur räumlichen, nicht geistigen Verhältnissen.

Von der Unhaltbarkeit dieser letzten Ansicht wurde Augustinus in späterer Zeit überzeugt, doch beschäftigte er sich auch schon jetzt mit einer Untersuchung, welche es voraussetzte, daß Trennung nicht allein auf räumliche Verhältnisse sich erstrecke. Er macht sich nämlich die Bemerkung, daß doch bei eindringender und zunehmender Thorheit das Sein des Geistes sich verringere und dem Untergange zuneige. Indessen würde die Abnahme des geistigen Seins jemals bis zum Untergange, und nicht vielmehr in's Unendliche fortschreiten? Für letzteres sprach die Betrachtung der körperlichen Natur. Denn wurde das Sein des Körpers nach der Materie abgeschätzt, so stieg es in dem Maaße, als die Materie des Körpers vergrößert, und nahm in dem Maaße ab, als sie verringert wurde. Aber auch die Materie des kleinsten Körpers war einer unendlichen Theilbarkeit fähig, folglich auch einer unendlichen Verminderung des Seins, und blieb stets unendlich entfernt vom Untergange. Was demnach für den Körper nicht zu fürchten war, die Vernichtung, war gewiß für die höhere Natur des Geistes noch weniger zu fürchten. Aber wenn man nun das Sein des Körpers nicht nach der Materie, sondern nach der Form bestimmen zu müssen meinte, ließ' sich auch in diesem Falle nachweisen, daß eben so wenig völlige Beraubung körperlicher Formen, als Vernichtung des kleinsten Atoms geschehen könne, um in Betreff des Geistes den Schluß zu rechtfertigen, daß der Geist niemals aufhören werde Geist zu sein, wie sehr auch durch das Vordringen der Thorheit im Sein vermindert? Augustinus beruhigte sich über diese Frage

durch folgende Erwägungen: wie ſollte das ewige, Alles ſchaffende Weſen ſich demjenigen wieder entziehn, was von ihm geſchaffen worden, und was nur, von ſeinem Urquell getragen, fortbeſtehen kann? Keine Zernichtung der Form wird von dem allwaltenden Weſen bewirkt werden. Was ſich als Zerſtörung der Form darſtellt, iſt der Uebergang zu neuer Geſtaltung, durch deren Wechſel in der Körperwelt die unveränderliche Harmonie des Ewigen nachgebildet wird. Wenn aber die Form und das Sein des Körpers niemals untergeht, gewiß auch nicht das Sein des Geiſtes. Will man aber einwenden: es erhellt wohl aus dieſer Betrachtung, daß der Geiſt nicht in das Nichts übergehn werde, doch warum kann nicht ebenfalls für ihn jene Metamorphoſe eintreten, welche für jeden belebten Körper eintritt, die Metamorphoſe des Todes durch Entäußerung der Belebung? Aus dieſem Grunde nicht, weil der Begriff und das Sein des Geiſtes völlig aufgehoben ſein würde, indem der Geiſt nicht gleich dem belebten Körper eine belebte, ſondern eine lebendige Subſtanz iſt, ſo daß durch den Tod das Sein des Geiſtes ſelbſt aufhören müßte. Ja wenn das Leben des Geiſtes im Tode zurückwiche, ſo wäre nicht das Verlaſſene der Geiſt, ſondern das Entweichende.

Durfte ſich gegen dieſe Anſicht die Meinung geltend machen, daß der Geiſt eine gewiſſe Temperation des Körpers ſei? Aber dann wäre ja auch der Geiſt ganz an die körperliche Welt gebunden, er könnte die unkörperliche, ewige Wahrheit nicht erkennen, nicht deſto reiner erkennen, je weiter er ſich von der Sphäre des Körperlichen entfernte. Daß nun jenem ſo war, erwies deutlich, der Geiſt ſei anderen Weſens, als der Körper und der Wahrheit entweder durch ein unzertrennliches Subjectsverhältniß vereinigt, oder zwar als beſonderte, aber innig verwandte Subſtanz mit ihr verbunden.

Am meiſten ſchien doch noch gegen die Unſterblichkeit des Geiſtes die Vermuthung Raum zu haben, daß der Geiſt durch fortgehende Verminderung ſeines Weſens vermittelſt der Thorheit

bis zum Untergange gelangen könne. Auguſtinus gebrauchte jetzt noch dieſe Dialektik: welche Macht könnte im Stande ſein, das aus der Wahrheit entquollene Leben des Geiſtes völlig zu zerſtören? Vor Allem doch wohl der Gegenſatz des Wahren, das Nichtwahre. Aber wie kann dieſes ſich anders äußern, als auf dem Grunde des geiſtigen Lebens? Will man aber den Gegenſatz zur Wahrheit in ſo fern beſtimmen, als die Wahrheit das höchſte Sein iſt, ſo löſt ſich der Gegenſatz auf. Denn gegen das höchſte Sein giebt es keinen Gegenſatz. Die Wahrheit oder die Weisheit hat zum Gegenſatze die Thorheit, das abſolute Sein hat zum Gegenſatze das Nichtſein, das heißt: nichts. Die Weisheit, welche der Geiſt durch Hinwendung zur Wahrheit erreicht, kann er durch Abwendung von der Wahrheit, durch Thorheit verlieren; das Sein, welches ihm das abſolute Sein mitgetheilt hat, kann er durch keinen Gegenſatz verlieren, weil es gegen das Sein keinen Gegenſatz giebt. Oder würde er, wenn auch nimmer aus dem unzerbrechlichen Ringe des Seins heraustretend, in eine niedrigere Subſtanz übergehn und verleiblicht werden können? Auch auf dieſe Frage war freilich ſchon geantwortet, ſie wird aber nochmals in folgender Weiſe erörtert: Verleiblichung des Geiſtes könnte entweder durch den Willen des Geiſtes ſelbſt oder durch Zwang bewirkt werden. Aber nimmermehr wird ſich der Geiſt verleiblichen wollen. Denn auch beim größten Hange zur körperlichen Natur unterſcheidet er ſein Weſen von dem Weſen des Körpers und will über den Körper Obmacht bethätigen. Zwang aber kann erſtens von dem Körper auf den Geiſt nicht ausgeübt werden, weil der Geiſt mächtiger iſt, als der Körper. Die Erſcheinung des Schlafs ſpricht nicht hiergegen. Denn die höchſte Ermattung und Ruhe des Körpers vermag den Geiſt nicht zu feſſeln, ſondern es bleibt ihm, wie aus den Träumen hervorgeht, bei der Gebundenheit der körperlichen Sinne das ungebundene Vermögen, die durch dieſe empfangenen Eindrücke zu bewegen. Der Körper liegt wie erſtorben und die Außenwelt iſt ſeinen Sinnen entzogen, aber

aus dem Geiſte weben ſich lebensvolle Umgebungen in ununterſcheidbarer Friſche von der Wirklichkeit. Und zerrinnen auch dieſe Bilder beim Erwachen, ſo bleibt doch, was in dem Träumen der Welt des Geiſtes angehörte, es bleiben doch die Gedanken, welche der Geiſt aus dem Traum in's wache Leben herübernimmt, eben ſo unwandelbar, als überhaupt die geiſtige Wahrheit unter den wechſelnden Geſtaltungen der ſichtbaren Welt. Oder bezeichnen es Naturanalogieen, daß dennoch vielleicht der Körper das höhere Weſen des Geiſtes ſich aſſimiliren möchte? Die zarte Flamme wird von dem ſtärkeren Luftzuge aufgezehrt, ähnlich auch vielleicht der Geiſt von dem Körper. Aber jene Wahrnehmung und verwandte Wahrnehmungen aus der Natur laſſen ſich doch auf das Verhältniß des Körpers zum Geiſte nicht übertragen. Denn ſie beweiſen nur etwa, daß wenn zwei körperliche Größen zuſammenkommen, die kleinere obgleich nach ihrer Qualität edlere in die größere Maſſe der andern verſchlungen werden könne, aber der Geiſt iſt keine räumliche Größe. Daß zweitens auch nicht ein Geiſt den anderen ſein Weſen aufzugeben zwingen werde, ſuchte ſich Auguſtinus durch verſchiedene Gründe zu erweiſen, unter welchen dieſe die bedeutendſten ſind: weder ein guter noch ein böſer Geiſt würde einen anderen Geiſt verkörpern, ſondern der erſtere ihn vielmehr geiſtig fördern, der zweite ihn aber deshalb in ſeinem Weſen erhalten wollen, um ihm zu gebieten.

Immer mehr nahten die erſehnten Stunden der Taufe (1). Hatte Auguſtinus ſchon in früherer Zeit die kirchliche Verkündigung mit Inbrunſt vernommen, ſo ſchien dieſe dennoch von der Begeiſterung übertroffen zu werden, mit welcher er jetzt in den Stunden der unmittelbaren Vorbereitung zur Aufnahme in die Gemeinſchaft der Chriſtenheit an dem Munde des verehrten Lehrers hing (2). Alypius bereitete ſich auch durch ſtrenge Aſcetik

(1) Conf. lib. IX, c. 4.

(2) Liber de fide et operibus c. 6 (Opp. tom. VI, p. 169): si autem

zur würdigen Empfangung des Sakramentes vor. Barfuß ging er auf dem winterlichen Boden Italiens (1). Am Oſterſabbath des Jahres 387 empfing Auguſtinus vom Ambroſius die Taufe (2), mit ihm ſein Freund Alypius und ſein Sohn Adeodatus, dieſer eine frühreifende Blüthe für das vollendete Reich Gottes. Unter ähnlichen Gefühlen, als einſt die römiſche Gemeinde auf den Victorinus hinblickte, hat vielleicht die mailändiſche Gemeinde auf den früheren Lehrer der Wiſſenſchaft in ihrer Stadt hingeblickt (3), und gewiß mit tiefer Rührung und Freude manches Auge, deſſen Ausdruck die Phantaſie ſich nachbilden und ſchildern möchte, während die Geſchichtsſchreibung hier nur andeuten kann und ſchweigen — Aber als in Auguſtinus nach allen Verirrungen und Stürmen die Knospe des höheren Lebens zum langen, ſegensreichen Wirken voll entfaltet war, ſcheint die mütterliche Pflegerin, unter deren Thränen, Anmahnungen und Gebeten jene ſich entwickelt hatte, von dieſer Erde, an welche ſie nur beſonders durch den Einen Zug hoffender Liebe noch immer gebunden ward, ihr Leben zurückgezogen zu haben. —

Die nächſte Zeit nach ſeiner Taufe, die ſchönſte Frühlingszeit der Natur wie der kirchlichen Feſte, war auch für Auguſtinus der vollendete Frühling ſeines mit Gott verſöhnten Lebens. Nun in dem beſeeligenden Bewußtſein des erreichten Zieles auf

---

suus petit spatiumque discendi est, quod aliud opportunius tempus reperiri potest, quo audiat quemadmodum fidelis fieri ac vivere debeat, quam illud, cum adtentiore animo atque ipsa religione suspenso saluberrimae fidei sacramentum petit? An usque adeo dissimulamus a sensibus nostris, ut vel nos ipsos non recordemur, quam fuerimus adtenti atque solliciti, quid nobis praeciperent, a quibus catechizabamur, cum fontis illius sacramenta peteremus atque ob hoc competentes etiam vocaremur?

(1) Conf. lib. IX, c. 6.

(2) Possidii vita S. Augustini, c. 1. Contra Julianum Pelagianum lib. I, c. 3 (Opp. tom. X, p. 501).

(3) In der Lebensbeſchreibung des Auguſtinus zur Benediktiner-Ausgabe wird die Erzählung von der Taufe des Victorinus geradezu auf die Taufe des Auguſtinus übertragen.

die Wege seiner Vergangenheit zurückblickend konnte er nicht satt werden den göttlichen Rathschluß der Erlösung zu betrachten, nach welchem auch er wunderbar aus dem Dunkel zum Lichte geleitet worden. Thränen der süßesten, heiligsten Freude entströmten seinen Augen, wenn die Himmelsmelodieen der Kirchenlieder ihn durchdrangen, mit den Tönen quoll die Wahrheit in ihm empor, weg war alle Angst, aller Kummer seines Herzens, es umwehte ihn das Gefühl der Liebe Gottes und er athmete Wonne in dieser Liebe.

Aber es ward jetzt auch Zeit, darauf zu denken, wie der Entschluß zu einem solchen Leben, als einstweilen in Cassiciacum begonnen war, am besten dauernd verwirklicht werden könnte. In Afrika, lautete die Antwort auf diese Erwägung, und die Heimreise aus Italien wurde unternommen. Alypius tritt nach der Taufe auf einige Zeit in der Geschichte seines Freundes zurück, aber ein anderer junger Thagastenser, Evodius, der unter den Agentes in rebus gedient, schon früher die Taufe empfangen und ebenfalls den Entschluß zu einem der Frömmigkeit geweihten Leben gefaßt hatte, ein gebildeter, denkender Mann, war in der letzten Zeit des mailändischen Aufenthaltes innig mit Augustinus verbunden gewesen und ward der Gefährte seiner Reise, um in der Vaterstadt dasselbe Leben mit ihm zu theilen (1). Ostia war von den Reisenden erreicht worden und die Vorbereitungen zur Einschiffung wurden getroffen, als eines Tages Augustinus und die Mutter an einem Fenster ihrer Wohnung, das auf einen Garten hinausging, über die Wonne der zukünftigen Welt lange und in vorempfindender Sehnsucht mit einander redeten. Vielleicht um dieselbe Zeit, als Maximus seine Kriegsschaaren nach Oberitalien führte (2), redeten Monnica und Augustinus an dem stillen Gartenfenster zu Ostia, die Vergan-

(1) Conf. lib. IX, c. 8. Die Bildung des Evodius ergiebt sich zum Beispiel aus den Büchern de quantitate animae und de libero arbitrio.

(2) Maximus fiel im August des Jahres 387 in Italien ein.

genheit, das Irdische vergessend, von der zukünftigen Herrlichkeit, welche der Frommen warte (1). Freilich kein Auge hatte es geschaut, kein Ohr vernommen, in keines Menschen Herz war es gedrungen, welches die Freude des ewigen Lebens sein werde, aber wenn sie den Blick ihres Geistes mit der Schönheit der sichtbaren Schöpfung füllten, die ja doch nur ein Schattenriß der geistigen Schöpfung, so wie diese ein anstrebendes Abbild von der unendlichen Schönheit des göttlichen Wesens war, wenn sie auf diesen Stufen dem Urquelle, dessen Herrlichkeit die vollendete Geisterwelt ohne Schranken und ohne Ende trinkt, sich zu nahen suchten, konnte sie doch ahnungsvoll ein Schauer heiliger Wonne anrühren. „Dann, sagte Augustinus begeistert, wenn des Fleisches Ungestüm schweigt, wenn die Bilder der Erde, der Wasser und der Luft schweigen, wenn auch die Pole schweigen, wenn auch die Seele sich selber schweigt und über den Gedanken ihrer selbst sich erhebt, wenn Träume und Bilder der Offenbarung schweigen, jedes Wort, jedes Zeichen und alles, was vorübergeht, wenn alles dieses für uns schweigt, denn dieses alles verkündigt ja: wir selbst haben uns nicht gemacht, sondern der in Ewigkeit bleibet; wenn sie nach diesen Worten schweigen, nachdem sie das Ohr zu dem emporgerichtet haben, der sie gemacht hat, und er selbst allein redet, nicht durch jene, sondern durch sich selbst, und wir sein Wort vernehmen, nicht durch die Zunge des Fleisches, noch durch die Stimme des Engels, noch durch den Hall der Wolke, noch durch den Schatten des Gleichnisses, sondern ihn selbst, den wir in jenem lieben, ohne jenes vernehmen, wie wir uns nun zu ihm erhoben und in vorüberfliegender Betrachtung die ewige, über allem ruhende Weisheit berührt haben, wenn diese Betrachtung dauert und jegliche Anschauungen weit niedererer Art entschwunden sind, und sie allein uns hinreißt und in sich aufnimmt und in innerlichster Wonne ihren Schauenden birgt und solches Leben ewig

(1) Conf. lib. IX, c. 10.

währet, wie wir es jetzt aufathmend in einem Augenblicke geſchmeckt haben; erfüllt ſich dann nicht das Wort: gehe ein zu deines Herrn Freude?"

In dem ahnenden Gefühle, daß auch ſie bald eingehn werde in dieſes Leben der Herrlichkeit, durch die begeiſterten Worte ihres Sohnes bewegt, erwiederte Monnica mit Rührung: „mir, mein Sohn, macht auf dieſer Erde nichts mehr Freude. Was ſoll ich hier noch thun und warum bin ich noch hier, da meine Hoffnung für dieſe Welt ihr Ziel erreicht hat? Eins war es ſonſt, warum ich noch in dieſem Leben zu bleiben wünſchte, damit ich dich noch als katholiſchen Chriſten ſähe, bevor ich ſtürbe. Dieſes hat mein Gott mir über mein Bitten gewährt, da ich dich jetzt das irdiſche Glück verachten und alſo Gott dienen ſehe. Was ſoll ich hier noch thun?"

Etwa fünf Tage nach dieſer Unterredung mit ihrem Sohne erkrankte Monnica an einem Fieber und in kurzer Zeit war ihre Lebenskraft aufgerieben. An dem Sterbelager der geliebten Mutter wachte in Auguſtinus wohl noch lebendiger als ſonſt die Erinnerung an den Kummer auf, den er ihr bereitet hatte, und er ſuchte ihn auch noch durch die letzten Liebesdienſte zu vergüten. Monnica las in ſeinem Herzen und mit mütterlicher Zärtlichkeit verſicherte ſie ihm, daß er ja nie ein hartes Wort zu ihr geſprochen habe. Einmal verlor ſie in der Krankheit auf Augenblicke die Beſinnung, erſchrocken eilten Auguſtinus und Navigius an ihr Lager. Doch bald kehrte ihr Bewußtſein zurück. „Wo war ich?" fragte ſie, und als ſie ihre beiden Söhne trauernd an ihrem Bette ſtehen ſah, ſetzte ſie hinzu: „ihr werdet hier eure Mutter beſtatten." Auguſtinus ſchwieg, indem er ſeine Thränen zurückdrängte, Navigius aber erwiederte, ſie werde ja hier nicht ſterben, Gott werde ſie in ihr Vaterland zurückführen und ihr es vergönnen, in der heimathlichen Erde zu ruhen. Aber wie mit einem ſtillen Vorwurfe ihn anblickend und dann zu Auguſtinus gewandt antwortete ſie: „ſiehe, was er ſagt!" Bald darauf wiederholte ſie: „beſtattet hier irgendwo meinen

Leib und bekümmert euch deshalb nicht; nur dieses Eine bitte ich von euch, daß ihr an dem Altare Gottes meiner gedenket, wo ihr auch sein möget." Wie verschieden war diese Ergebung von ihrer früheren ängstlichen Sorge, neben dem Grabe des Patricius ihre letzte Ruhestätte zu finden! Sie hatte sich zuvor öfter mit dem Gedanken beschäftigt, wie schön es sein werde, wenn man dereinst, ihrer ehelichen Eintracht sich erinnernd, auch von ihr rühmen würde, daß sie nach weiter Reise über ein gefahrvolles Meer glücklich wieder zur Heimath zurückgekehrt und dem Gatten, mit welchem sie in solcher Einmüthigkeit gelebt habe, auch im Tode vereint worden sei. Jetzt war dieser Gedanke einer höheren Ergebung in den göttlichen Willen gewichen, und auch jenes Gefühl, nach welchem dort die Erde leichter zu sein scheint, wo die Heimathslüfte mit den Erinnerungen der Kindheit spielen und die beweinten Gräber liegen, war in ihrer Glaubenszuversicht überwunden. Denn kurz vor ihrer Krankheit hatte sie mit einigen Freunden des Augustinus davon geredet, daß der Fromme sich des Todes freuen müsse, und als sie darauf von jenen gefragt worden, ob sie sich nicht fürchte im fremden Lande ihr Grab zu finden, die Antwort gegeben: „nichts ist fern von Gott, und ich darf nicht sorgen, daß Gott am Ende der Tage nicht wissen werde, von wannen er mich auferwecke."

Nachdem Monnica ihren beiden Söhnen ihren letzten Willen kundgegeben hatte, schwieg sie erschöpft, und die Krankheit vollendete das Werk ihrer irdischen Auflösung. Sie starb im sechsundfunfzigsten Jahre ihres Alters und im dreiunddreißigsten Lebensjahre des Augustinus an der Tibermündung und an dem Ufer des Meeres, welches die Küsten ihres Heimathlandes und Italiens Küste bespült. Augustinus schloß ihre Augen.

Adeodatus begann laut aufzuweinen, wurde aber von den Männern beruhigt. Auch in Augustinus drängten sich die Thränen empor, aber er preßte sie zurück, und seinen Sohn beruhigend, errang er sich selbst äußerliche Fassung. Er glaubte nicht um die Hingeschiedene weinen zu dürfen, weil der Tod ja gewiß

für ſie der Uebergang zur Verklärung geweſen ſei. Auguſtinus irrte und bereitete ſich nur innere Pein, als er der wohlthätigen Quelle, welche dem Sterblichen zur ſtillenden Auflöſung der Erſchütterungen der Freude und des Schmerzes geſpendet worden, den Lauf verſagen wollte (1). In den Thränen, welche den Heimgegangenen nachgeweint werden, ſtrömt ja auch am meiſten der ſpäte Zoll der Liebe, der ſich gegen die Lebenden hätte bethätigen ſollen.

Nachdem Adeodatus beruhigt war, ergriff Evodius ein Pſalmbuch und ſang einen Pſalm zum Preiſe Gottes. Die Uebrigen antworteten mit der Reſponſe: „ich will rühmen, o Herr, Deine Barmherzigkeit und Dein Gericht.“ Als die Nachricht von dem Tode der Seeligen ſich verbreitete, kamen viele fromme Männer und Frauen zu den Leidtragenden. Auch in ihrer Gegenwart hemmte Auguſtinus ſeine Thränen und unterredete ſich mit ihnen, wie es zur Zeit geziemend ſchien. Die entſeelte Hülle wurde an's Grab getragen, das Opfer wurde gebracht (2), die Gebete wurden geſprochen, die Leiche wurde eingeſenkt (3) und Auguſtinus weinte nicht, während beängſtigender Schmerz in ſeinem Innern wühlte. Er ſuchte ſich durch ein Bad Linderung zu

(1) Dagegen ſagt Ambroſius in ſeiner oratio de obitu fratris sui: non gravem lacrymis contraximus culpam; non omnis infidelitatis aut infirmitatis est fletus. Alius est naturae dolor, alia est tristitia diffidentiae, et plurimum refert, desiderare, quod habueris, et lugere, quod amiseris. Non solus dolor lacrymas habet, habet et laetitia lacrymas suas. Et pietas fletum excitat, et oratio stratum rigat, et precatio juxta propheticum dictum lectulum lavat. Fecerunt et magnum fletum sui, cum patriarchae sepelirentur. Lacrymae ergo pietatis indices, non illices sunt doloris.

(2) An den offenen Gräbern wurde damals in Italien das Abendmahl conſecrirt, im Bewußtſein der unvergänglichen geiſtigen Gemeinſchaft beim Anblicke des Todes.

(3) Zu Oſtia ruhten Monnica's Gebeine bis zum Jahre 1430. In dieſem Jahre wurden ſie auf Veranſtaltung Martin's V. nach Rom gebracht und in der Kirche S. Agostino zur linken Seite unter dem Hochaltar beigeſetzt. Beſchreibung der Stadt Rom von Bunſen, Plattner u. A. Bd. 3, Abth. 3, S. 315.

verſchaffen, aber ſeine Unruhe blieb dieſelbe und begleitete ihn auf ſein Lager. Endlich fiel er doch in Schlaf. Als er erwachte, war ſein Inneres milder geſtimmt, das Bild ſeiner frommen Mutter trat wieder vor ſeinen Geiſt, von neuem drängten die Thränen empor, und jetzt, da er vor Gott allein war und keiner ſeine Thränen mißdeuten konnte, weinte er heiß und lange um die, welche ſo oft um ihn zu Gott geweint hatte, und in ſeinen Thränen fand er die Heilung ſeines tiefverwundeten Gemüthes.

Mögen die Worte, mit welchen Auguſtinus im treuen Gedenken an das Vermächtniß ſeiner Mutter den geſchichtlichen Theil ſeiner Confeſſionen ſchließt, auch den Schluß dieſer Darſtellung bilden, welche das Leben des großen Kirchenlehrers bis zu der Zeit, da er den feſten geiſtigen Boden für ſeine ſpätere Wirkſamkeit erreicht hatte, zu entwickeln geſucht hat. Bedeutungsvoll ſteht am Ende dieſer Periode nächſt ſeiner Taufe der Tod der treuen und frommen Frau, unter deren mütterlicher Obhut nicht allein ſein leibliches, ſondern auch ſein geiſtiges Leben genährt und entfaltet wurde. „Nicht hat ſie, ſpricht Auguſtinus im Gebete zu Gott über ſeine Mutter, als der Tag ihrer Auflöſung gekommen war, daran gedacht, prächtig beſtattet oder mit Spezereien geſalbt zu werden, noch um ein koſtbares Denkmal oder ein Grab in der Heimath Sorge getragen. Nichts von dieſem hat ſie uns geboten, ſondern nur begehrt, daß wir ihrer gedenken ſollten an Deinem Altare, an welchem ſie jeden Tag ohne Unterlaß diente, von welchem, wie ſie wußte, das heilige Opfer geſpendet würde, wodurch die Handſchrift, die gegen uns zeugte, ausgetilgt iſt und der Feind überwunden, der unſre Uebertretungen wägt, und ſucht, was er anſchuldige, und nichts an dem findet, in welchem wir ſiegen. Wer wird ihm ſein unſchuldiges Blut wiedergeben? wer wird, um uns ihm zu entreißen, ihm den Preis erſtatten, für welchen er uns erkauft hat? An das Sakrament dieſes Preiſes hat Deine Magd durch das Band des Glaubens ihre Seele gebunden. Niemand trenne

ſie von Deinem Schutze. Nicht widerſtehe ihr mit Gewalt od
Hinterliſt der Löwe und Drache, weil ſie nicht antworten wir
daß ſie keine Schuld auf ſich habe, um von dem liſtigen Ve
kläger nicht überwieſen und gehalten zu werden, ſondern ſie wi
antworten, daß ihre Schuld ihr von Dem erlaſſen ſei, welche
keiner wiederzugeben vermag, was Er unſchuldig aus freier Lie
für uns geopfert hat. Möge ſie alſo im Frieden ſein mit de
Manne, vor welchem und nach welchem ſie keinem geehelic
war, welchem ſie gedient und Dir, o Gott, in Geduld Fruc
gebracht hat, um auch ihn für Dich zu gewinnen. Und gie
o mein Gott, mein Gott, Deinen Knechten, meinen Brüdern
Deinen Kindern, meinen Herren, welchen ich mit Wort un
Herz und Schrift diene, gieb ihnen es ein, wie viele unter ihne
dieſes geleſen haben, daß ſie Deiner Magd Monnica und de
Patricius, der einſt ihr Gatte war, durch deren Fleiſch Di
mich in dieſes Leben eingeführt haſt, an Deinem Altare gedenken
Mögen ſie mit frommem Gefühle in dieſem vergänglichen Licht
meiner Eltern gedenken und meiner Brüder, die unter Dir, den
Vater, Kinder in der Mutter, der katholiſchen Kirche ſind, un
meiner Mitbürger in dem himmliſchen Jeruſalem, wohin Dei
Volk in der Pilgerſchaft vom Ausgange bis zur Heimkehr ſeufze
auf daß, was jene zuletzt von mir gefordert hat, durch Viele
Gebete und Bekenntniſſe reicher, als durch meine Gebete, erfüll
werde.“

Ende des erſten Bandes.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Der

heilige Augustinus

dargestellt von

C. Bindemann,

Doctor und Professor der Theologie, Superintendent zu Grimmen in Neuvorpommern.

Zweiter Band.

Das Leben des Augustinus seit seiner Taufe bis zu seiner Erwählung zum Bischofe in Hippo Regius.

Amandus est Deus ita, ut si fieri potest nos ipsos obliviscamur.
S. Augustini sermo 142.

Leipzig,
Verlag von Hermann Schultze.
1855.

Druck von C. E. Elbert in Leipzig.

Sr. Biſchöflichen Hochwürden,

dem

Herrn Biſchofe Dr. Ritſchl,

Ehrenmitglied des Evangeliſchen Oberkirchenrathes in Berlin, Großcomthur des Königlichen Hausordens von Hohenzollern, Ritter des rothen Adler-Ordens erſter Klaſſe und des Wladimir-Ordens,

verehrungsvoll

gewidmet.

Druck von C. E. Elbert in Leipzig.

Sr. Biſchöflichen Hochwürden,

dem

Herrn Biſchofe Dr. Ritſchl,

Ehrenmitglied des Evangeliſchen Oberkirchenrathes in Berlin, Großcomthur des Königlichen Hausordens von Hohenzollern, Ritter des rothen Adler-Ordens erſter Klaſſe und des Wladimir-Ordens,

verehrungsvoll

gewidmet.

Vorwort.

Als ich den ersten Band meiner Darstellung des heiligen Augustinus herausgab, dachte ich nicht, daß eine so geraume Zeit vergehen würde, bevor ich den zweiten Band folgen lassen könnte. Ich wurde aber nicht lange nach dem Erscheinen des ersten Bandes in einen ausgedehnten und zunächst alle meine geistigen Kräfte so wie meine Zeit in Anspruch nehmenden geistlichen Wirkungskreis berufen, und vor den Pflichten, welche mein Amt mir auferlegte, mußte die Fortsetzung meiner litterarischen Arbeit zurücktreten. Außerdem lag ein Grund der Verzögerung darin, daß zum Zweck der Weiterführung des begonnenen Werkes vielumfassende und mühsame Quellenstudien anzustellen waren, und überhaupt die Auffassung einer so großen Persönlichkeit, als des Augustinus, sehr bedeutende Schwierigkeiten mit sich brachte. Indessen habe ich, sobald es mir möglich war, meine Forschungen über das Leben des Augustinus wieder aufgenommen, und bin jetzt im Stande, den zweiten Band meiner Bearbeitung der Oeffentlichkeit zu übergeben. Einige Bemerkungen über den Plan der Arbeit werden sich hier an dem geeigneten Orte befinden.

In der Ansicht, welche ich bereits in dem Vorworte zum ersten Bande ausgesprochen habe, daß eine Auffassung des Augustinus nach den getrennten Gesichtspunkten des Lebens und der Lehre oder des Systems nicht angemessen sei, bin ich inzwischen noch bestärkt worden. Bei der Darstellung eines Lebensbildes kommt es wesentlich auch darauf an, dasselbe nach dem geschichtlichen Entwickelungsgange zur Anschauung zu bringen, was hinsichtlich des Augustinus nur durch die von mir gewählte Behandlung seiner Schriften möglich ist.

iſt. Möge des Herrn Gnade, welche in ſo reichem Maaße mit Ihnen geweſen iſt, auch fernerhin, Sie beſeligend und durch Sie ihren Segen für Viele verbreitend, mit Ihnen ſein, und möge Gott der Herr noch lange Ihren Lebensabend hienieden als ein ſolches Zeugniß Seiner Barmherzigkeit fortdauern laſſen!

Grimmen den 8. Auguſt 1855.

C. Bindemann.

den Psalmen. Da sie jedoch dort zu exegetischen Werken gehören, welche später zu einer besonderen Darstellung veranlassen, so habe ich mich damit begnügt, nur hin und wieder Ergänzendes aus den Tractaten und den Enarrationen aufzunehmen, und mich im Uebrigen, bei der großen zu Gebote stehenden Auswahl, an die Sermonen gehalten.

Ich hoffe, daß ich die Arbeiten zu dem dritten Bande, welcher endlich das gesammte bischöfliche Leben des Augustinus umfassen wird, ohne größere Unterbrechungen werde fortsetzen und dadurch in nicht zu langer Frist den Abschluß des ganzen Werkes herbeiführen können.

So schließe ich denn dieses Vorwort mit dem Wunsche, daß diese meine Arbeit zum Dienste des Reiches Gottes und zur Ehre des Herrn, den Augustinus mit allen ihm verliehenen Kräften zu verherrlichen strebte, gereichen möge. Schon nach dem weltlichen Maaßstabe der Geistesgröße ist Augustinus einer der größten Männer gewesen; mehr aber als dieses ist seine Liebe zu dem Herrn und seine Demuth, in welcher er nichts durch sich selbst, sondern alles durch die göttliche Gnade zu sein bekannte. Mit seiner Denkkraft und seiner Sehnsucht, die Wahrheit zu erschauen, schwang er sich oft auf zu den höchsten Höhen der Betrachtung; aber größer als dieses, da unser Wissen hienieden über das Stückwerk nicht hinauskommt, ist das so häufig von ihm ausgesprochene Bekenntniß, daß der Mensch vor allem bleiben und treu sich bewahren müsse in der Liebe zu Gott und in der Lobpreisung der göttlichen Offenbarung, worin allein das wahrhaftige Leben sein Bestehen und das Aufstreben zur Erkenntniß der Wahrheit den festen Grund und Boden hat, von wo es ausgehen und wohin es zurückkehren muß, um sich zu reinigen und nicht im zu kühnen Aufblick zu dem Unendlichen zur Thorheit zu werden.

Grimmen den 8. August 1855.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß
zum zweiten Bande.

Erſtes Capitel. Abermaliger Aufenthalt des Auguſtinus in Rom, und die dort von ihm verfaßten Schriften . . Seite 1—45

Zweites Capitel. Rückreiſe nach Afrika. Kurzer Aufenthalt in Carthago. Heimkehr nach Thagaſte. Das Mönchsthum der damaligen Zeit. Leben und Schriften des Auguſtinus in Thagaſte . . . . . „ 46—126

Drittes Capitel. Auguſtinus wird zum Presbyter in Hippo Regius erwählt. Blicke auf ſein dortiges Leben und Wirken . . . . . „ 126—144

Viertes Capitel. Die Predigten des Auguſtinus. Allgemeine Charakteriſtik mit Beziehung auf den gottesdienſtlichen Cultus in der Kirche zu Hippo . . . . „ 144—190

Fünftes Capitel. Die Predigten des Auguſtinus. Charakteriſtik im Einzelnen in Beziehung auf die Lehre „ 191—297

Sechſtes Capitel. Die Predigten des Auguſtinus. Predigten an den Feſttagen und Gedächtnißtagen der Märtyrer . . . . . „ 297—332

Siebentes Capitel. Eindruck der Predigten des Auguſtinus . . . . . „ 333—342

Achtes Capitel. Auguſtinus als Presbyter im Verhältniß zu den Manichäern. Seine Schriften gegen dieſelben „ 342—365

Neuntes Capitel. Die Donatiſten . . . . . „ 366—412

Zehntes Capitel. Auguſtinus als Presbyter im Verhältniß zu den Donatiſten. Seine früheſten Schriften gegen dieſelben . . . . . „ 413—425

Elftes Capitel. Die übrigen Schriften des Auguſtinus aus der Zeit ſeines Presbyterats . . . . . „ 425—481

Zwölftes Capitel. Auguſtinus wird zum Mitbiſchof des Valerius in Hippo Regius erwählt . . . . . „ 482—486

Erſtes Capitel.

Abermaliger Aufenthalt des Auguſtinus in Rom, und die dort von ihm verfaßten Schriften.

Nach Monnica's Tode wurde die Rückreiſe nach Afrika noch längere Zeit verſchoben, und Auguſtinus, von Adeodatus und Evodius begleitet, verweilte noch etwa ein Jahr lang in Rom. Durch verſchiedene Urſachen konnte dieſe Abänderung des Reiſeplans veranlaßt werden. Schon durch Monnica's Hinſcheiden war ein Grund zur Beſchleunigung der Reiſe weggefallen. Die fromme Frau hatte ſich nach ihrer irdiſchen Heimath zurückgeſehnt, um dort an der Seite ihres Gatten ihre Ruheſtätte zu finden, und ſie war nun ſchon an der Küſte Italiens in die höhere Heimath eingegangen. Auguſtinus hatte alſo jetzt nicht mehr durch die Beeilung ſeiner Reiſe den Wunſch ſeiner Mutter zu erfüllen, und mochte ſich zu einem nochmaligen Aufenthalte in der Stadt, welche nicht allein die Welthauptſtadt, ſondern auch die Metropolis der Kirche war, hingezogen fühlen. Vielleicht aber auch ſah er ſich zur Unterbrechung der Reiſe genöthigt. Das Schiff, auf welchem er die Ueberfahrt machen wollte, mochte inzwiſchen ſchon den Hafen verlaſſen haben, oder auch vielleicht die Zeitverhältniſſe nöthigten ihn, noch länger in Italien zu verweilen.

Denn die damalige Zeit war, wie wir ſchon früher angedeutet haben, jetzt aber noch genauer darſtellen wollen, eine ſtürmiſche und vielbewegte. Die Uebergangsepoche

zwischen zwei großen Zeitaltern hatte begonnen. Zu derselben Zeit, in welcher Augustinus, von der Außenwelt abgezogen, Kämpfe des innerlichsten Geistes- und Gemüthslebens durch kämpfte, und die erste beseligende Wonne der Versöhnung mit Gott und des Friedens in Gott empfand, wälzten sich die Wogen der Völkerwanderung heran und neigte sich das altrömische Reich zum Untergange. (1) Mächtige barbarische Völkerstämme standen drohend an den Grenzen der römischen Herrschaft, oder waren in das Gebiet derselben aufgenommen, mehr aus Zwang als aus freiwilligem Entschlusse, da zu besorgen war, was auch der Erfolg bestätigte, daß sie leicht die Stellung von Unterthanen und Bundesgenossen mit der Stellung furchtbarer Feinde vertauschen möchten. Dazu kamen innere Empörungen und Kriege. Zwar in dem orientalischen Theil des römischen Reiches lenkte seit dem Jahre 379 Theodosius mit Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit die Zügel der Regierung, aber im Abendlande, wo Gratian noch im Jünglingsalter, Valentinian II. noch im Kindesalter sich befand, war ein geeigneterer Boden für innere Zerrüttungen. Gratian erfüllte nicht die Hoffnungen, die er in seinen ersten Regierungsjahren erweckt hatte. Jagdbelustigungen lagen ihm näher am Herzen, als die Sorge für das Wohl seiner Völker. Durch seine Vorliebe für barbarische Tracht und Sitte und durch das Schaugepränge seiner alanischen Leibwache entfremdete er sich die Gemüther seiner Legionen und unter der steigenden Unzufriedenheit benutzte Maximus in Britannien den günstigen Augenblick, die Fahne der Empörung aufzupflanzen. In kühnem und raschem Entschlusse setzte er mit seinem Heere nach Gallien über, treulos verließen die gallischen Legionen ihren Kaiser, Gratian mußte flüchten und starb durch Mörderhand in Lyon. Maxi-

(1) Gibbon in seinem berühmten Geschichtswerke bemerkt, daß sich der Zeitraum des Untergangs des römischen Reichs mit der Regierung des Valens anfangen lasse.

mus nahm den erledigten Thron ein, und wurde von Theodosius aus politischen Rücksichten und unter der Bedingung anerkannt, daß Valentinian in dem Besitze von Italien, Afrika und dem westlichen Illyrien bleiben solle. Aber Maximus war mit der Ausdehnung seiner Herrschaft über Gallien, Britannien und Spanien noch nicht zufrieden. Da er gegen Gratian unter schwierigen Verhältnissen einen schnellen Sieg gewonnen hatte, konnte er bei seiner jetzigen Macht einen noch leichteren Sieg hoffen gegen einen Jüngling, der kaum dem Knabenalter entwachsen war, und dessen Regierung unter der Leitung seiner arianisch gesinnten Mutter Justina von der Mehrzahl seiner Unterthanen, welche dem nicänischen Glaubenssymbol anhing, mit Unwillen getragen ward. Durch erheuchelte Freundschaft machte er den jungen Kaiser sicher, so daß dieser, ehe er noch einen Argwohn faßte, von dem Heere seines Feindes in der Nähe Mailands bedroht war. Die unglückliche Kaiserfamilie erblickte nur in schleuniger Flucht das Mittel zur Rettung. Justina wandte sich mit ihren Kindern zuerst nach Aquileja, und da auch diese Stadt keinen hinlänglichen Schutz zu gewähren schien, begaben sich die Flüchtlinge zur See in die Staaten des Theodosius nach Thessalonich, wo sie die Hülfe des morgenländischen Kaisers anriefen. Theodosius gewährte diese. Die gerechte Sache, die Dankbarkeit gegen das Angedenken Gratian's, der ihn zur kaiserlichen Würde berufen hatte und dessen Blut noch ungesühnt war, vielleicht auch die Liebe zu Justinens Tochter Galla, mit welcher er sich vermählte, rief den Theodosius auf den Kampfplatz. Es wurde zum Landkriege und zum Seekriege gerüstet, und über das ganze römische Reich zuckten die Bewegungen des Krieges, der im nächsten Jahre durch die entscheidende Schlacht bei Siscia in Pannonien ausgefochten wurde. Ebenfalls durch diese kriegerischen Unruhen mochte Augustinus bewogen oder genöthigt werden, auf seine Heimreise nach Afrika noch einstweilen zu verzichten, und in Rom die weitere Entwickelung dieser

Weltbegebenheiten und die Wiederkehr ruhigerer Zeiten zu erwarten.

Er hatte sich dort freilich schon einmal auf längere Zeit aufgehalten, aber die Betrachtung seines damaligen Zustandes zeigt uns, daß er in jener Zeit wenig Empfänglichkeit haben konnte, um die mächtigen und herrlichen Eindrücke der Welthauptstadt auf sich einwirken zu lassen. Alsbald, nachdem er damals den erinnerungsreichen, heiligen Boden der alten Roma betreten hatte, war er von einer Krankheit, die ihn an den Rand des Grabes brachte, ergriffen worden. Von Sorgen und getäuschten Hoffnungen ward sein Gemüth niedergedrückt. Die Verzweiflung an der Erkenntniß aller Wahrheit lastete auf seinem Geist, der von Sehnsucht nach Erkenntniß der Wahrheit erfüllt war. Für die kirchlichen Denkmäler und die Entfaltung des kirchlichen Lebens hatte er damals kein Verständniß. Jetzt war dies alles anders. Er war zum Frieden mit sich selbst gelangt, und in der ruhigen Klarheit seines Seelenlebens konnten sich die wunderbaren Bilder der ungeheuren Stadt abspiegeln. Denn zu keiner Zeit kann der Anblick Roms ergreifender gewesen sein, als in der damaligen Zeit. Die Trümmer, auf denen dort in unsern Tagen der Fremdling mit staunendem Auge weilt, während seine Phantasie dahin strebt, aus den Ueberresten der antiken Tempel und Paläste, der verwitterten Triumphbögen, der zerfallenen Theater, Amphitheater und Bäder und der zerstörten Gräber noch ein Bild der entschwundenen Herrlichkeit zu gestalten, boten damals noch größtentheils in unzerstörter Majestät und Pracht sich der Anschauung dar. Die untergehende antike Welt, die nur noch für wenige eine beherrschende Macht des Lebens war, redete doch noch mit mächtiger Stimme aus ihren Bauwerken und dem Meißel und den Farben ihrer Künstler, und mit diesen noch unangetasteten Zeugnissen ihres Daseins waren verbunden die Trümmer aus einer früheren Zeit, die jetzt meistens von dem Boden so vieler geschichtlicher Umwälzungen verschwunden

sind. Dazwischen erhoben sich die christlichen Basiliken, an denen sich zeigte, daß die Zeiten des Märtyrerthums vorübergegangen waren, und die Kirche von der weltlichen Macht jetzt eben so sehr geehrt ward, als sie vorher verfolgt wurde. Konstantin war in dieser Beziehung auch in Rom seinen christlichen Nachfolgern mit seinem Beispiel vorangegangen, vór allem durch den Bau der Basilika des Laterans und der Märtyrerkirche der Apostel Petrus und Paulus auf dem Vatikan und der ostiensischen Straße. Die kirchlichen Gotteshäuser erhoben sich in der frischen Pracht ihrer mit Marmor bekleideten Wände, ihrer Säulengänge mit vergoldeten Kapitälern, ihrer mit Elfenbein und Silber geschmückten Thore, und ihrer Altäre, die von Gold und Edelsteinen strahlten. [1] Aus den Grüften und Todtenkapellen der Katakomben, aus den Stätten, wo sie in drangsalsvoller Zeit bei schützendem Dunkel der Nacht bestattet waren, wurden die geheiligten Gebeine wieder triumphirend hervorgebracht, und unter den reichgeschmückten Altären als köstlichste Kleinodien verborgen.

Welche Eindrücke mußte also Augustinus aus dem damaligen Rom empfangen! Er hatte das Herz sie zu empfinden, diese in Denkmälern geschriebene Sprache der Weltgeschichte. In der Kirche war sein Leben festgewurzelt; aber gewiß auch auf den Monumenten der Vorzeit verweilte oft mit tiefem Gefühl sein Blick, und die Macht geschichtlicher Erinnerungen drang auf ihn ein, während auf den Gedenkzeichen irdischer Größe und Gewalt, die doch unaufhaltsam in dem Strom der Zeit dahinfährt, sein Auge ruhte. Denn in allem Schönen und Erhabenen sah er die Spuren göttlicher Offenbarung, welche durch die anhaftenden menschlichen Verirrungen und Frevel nicht ausgelöscht werden können, und

[1] Hieronymus ad Demetriadem: alii aedificent ecclesias, vestiant parietes marmorum crustis, columnarum moles advehant earumque deaurent capita pretiosum ornatum non sentientia, ebore argentoque valvas et gemmis aurata distinguant altaria. Non reprehendo, non abnuo. Unusquisque in sensu suo abundet.

Stätten mächtiger geschichtlicher Erinnerungen sind für den, der ihre Sprache zu deuten weiß, stets ein geweihter Boden, weil sie auf die lenkende und ordnende Hand Gottes hinweisen, und von den göttlichen Gerichten reden. Wie sehr Augustinus diesen Standpunkt der Betrachtung erreicht hatte, zeigt die bisherige Darstellung seines Lebens; auch können wir aus mehreren Stellen seiner Werke, die er verfaßte, nachdem schon so manche Jahre seit jenem Aufenthalte in Italien vorübergegangen waren, es entnehmen, daß sein Herz nie aufhörte für Roms Größe und Herrlichkeit zu schlagen, und mit dem Gefühl, das wohl jeden Römer durchdrang, wenn er der weltbeherrschenden Stadt gedachte, seine eigne unvergeßliche Erinnerung verwebt war.

Um also das Bild seines damaligen Lebens in Rom zu vervollständigen, mögen wir ihn uns vorstellen, wie er zwischen den Göttertempeln und unter den Säulengängen wandelte, von denen die Hügel bekränzt und die Räume des Marsfeldes bedeckt waren. An die Heiligthümer des antiken Cultus reihten sich die christlichen Heiligthümer, bezeichnet mit kirchlichen Erinnerungen, die bis in die apostolische Zeit hineinreichten, und sich über die inzwischen verflossenen Jahrhunderte verbreiteten. Auf den Foren und an den Mauern der Kaiserpaläste konnte er in Roms irdische Größe sich versenken, und dem Gefühl von der Vergänglichkeit aller irdischen Größe, das nach oben emporzieht, sich überlassen. Vor den Triumphbögen des Titus, Septimius Severus und Konstantin mochte er über die weltgeschichtlichen Epochen, welche durch diese Denkmäler bezeichnet werden (1), und über die Erfüllung der göttlichen Drohungen und Verheißungen nachsinnen. In der Via triumphalis konnte er die Siegesaufzüge römischer Triumphatoren sich zurückrufen, und frommen Sinnes bei den Stätten verweilen, welche an die Ver-

(1) Zu vergleichen Bunsen's Einleitung zu Bd. 3. Abth. I. der Beschreibung Roms.

kündigungen der Apostel Petrus und Paulus und ihrer frühsten Jünger erinnerten, an jenes demüthige und verborgene und dennoch so siegesmächtige Pflanzen des Senfkorns, mit welchem das Himmelreich verglichen wird. Wie oft mag er mit tiefbewegter Betrachtung bei den Grabmälern römischer Feldherren, Staatsmänner und Imperatoren, und an den Gräbern der Apostel und Märtyrer — vielleicht sogar in dem heiligen Dunkel der Katakomben — verweilt haben! Circus, Thermen und Amphitheater, die Stätten schwelgenden Sinnengenusses bewahrten auch Erinnerungen an die Kämpfe und Leiden der Bekenner. Unfern dem Tempel des kapitolinischen Jupiters erblickte er die Basilika des Petrus, durch deren Atrium er gewiß oft unter den Schaaren der Andächtigen, die dort nicht allein aus Rom, sondern weit und breit aus dem römischen Reiche zusammenzuströmen pflegten [1], der Märtyrerstelle des Apostels nahte, um an diesem größten Heiligthum des damaligen christlichen Rom's, wo Kaiser ihre Kronen senkten [2], sein Gebet darzubringen. Und dann vielleicht zog es ihn hin zu jenem benachbarten Hügel, dessen Lieblichkeit schon von den Alten gepriesen wurde [3]. Dort sah er die majestätische Stadt ausgebreitet und konnte unter dem schönen Himmel Italiens sein Auge umherschweifen lassen über die sich hinwindende Tiber und bis zu den Höhen Tuskulums und Albas. Aus diesem Hinblick auf das damalige Rom ergiebt sich uns eine Anschauung der vielen und mächtigen Eindrücke, welche dort einem Gemüthe wie Augustin's zuströmen mochten. Dort war ein von der Geschichte geweihter Boden, durch welchen das Streben nach Erkenntniß, das wissenschaftliche Forschen in seltenem Maaße begünstigt ward. Dort konnte Augustinus, vom Volksgewühl umwogt, sich den Betrachtungen hingeben,

---

[1] Augustini Opp. tom. II., epist. 94.

[2] Augustini Opp. tom. II., epist. 232.

[3] Der Monte Mario. Zu vergl. die Beschreibung Roms, Bd. 2, I. Seite 433.

welche durch die mannigfachen Stimmen eines vielbewegten Lebens ihm zugerufen wurden, und dort auch gewahrte er neben dem ungeheuren weltlichen Treiben das von der Welt zurückgezogene Leben und die klösterliche Stille (1), welcher er sich selbst zu weihen beschlossen hatte, und deren Frieden er wohl schon vorempfand, wenn er sich einsamem Nachdenken hingab, und in der heiligen Schrift forschte (2), oder über Fragen, welche auf das innerlichste Seelenleben sich bezogen, Betrachtungen anstellte, an denen Evodius als gleichgesinnter Freund und auch schon Adeodatus mit jugendlicher Empfänglichkeit Theil nahm, oder wenn er mit der Ausarbeitung von Schriften, die sowohl zu seiner eignen geistigen Durchbildung gereichen, als auch der Kirche dienstbar sein sollten, sich beschäftigte.

Er verfaßte nämlich in Rom mehrere Schriften, die zum Theil dem innerlichsten Gebiete des Seelenlebens angehören. Nachdem er mit dem Manichäismus gebrochen hatte, war er allmälig zu der Ueberzeugung gelangt, daß Selbsterkenntniß der Weg zur Gotteserkenntniß, zur Wahrheit sei. In den Schriften, die er seit seinem Aufenthalte in Cassiciacum verfaßt hatte, spricht es sich aus, daß sein Forschen vorzugsweise nach innen gekehrt, und der Betrachtung seines eignen geistigen Lebens zugewandt war. Besonders hatte er in den Soliloquien und in der Schrift über die Unsterblichkeit der Seele sich bemüht, in den innern Spiegel der Selbsterkenntniß zu schauen, und durch die zuletzt erwähnte Schrift war manches angeregt, das ihn zu einer umfassenderen Untersuchung über das Wesen und die Bestimmung der Seele einlud. Als die Frucht dieser anregenden Gedanken haben wir die Schrift über die Größe der Seele (3) anzusehen. Denn in der Schrift über die Unsterblichkeit der Seele ist

(1) De moribus ecclesiae in Aug. Opp. tom. I. c. 31 u. 33.

(2) Es erhellt zum Beispiel aus der Schrift de moribus ecclesiae catholicae, daß Augustinus viel in der heiligen Schrift las.

(3) De quantitate animae in Aug. Opp. tom. I.

mächst ihr Keim enthalten. Auguſtinus ſucht nämlich in
r Schrift über die Größe der Seele die Fragen zu beant-
orten: von wannen, von welcher Beſchaffenheit und wie
roß iſt die Seele? warum iſt ſie dem Körper zugetheilt
orden? welche Wirkung hat auf ſie die Vereinigung mit
m Körper? und was wird nach der Trennung von dem
örper aus ihr werden? Da aber die Frage nach der
röße der Seele am ausführlichſten erörtert iſt, ſo wählte
die angegebene Benennung. Es werden die einzelnen
ragen in der Form eines Zwiegeſpräches zwiſchen Auguſtinus
nd Evodius verhandelt. Denn obgleich eine Unterredung
ber die Seele mit Evodius vorausgegangen war, ſo iſt
e doch nur dem Inhalte nach in die Schrift über die
röße der Seele aufgenommen, und der Dialog gehört mei-
ns nur der ſchriftſtelleriſchen Darſtellung an.

Auf die beiden erſten Fragen wird kurz geantwortet.
as „von wannen?“ wird den Fragen: aus welcher Heimath
id welches Weſens? gleichgeſetzt und nach dieſen beiden
eziehungen betrachtet. Die Heimath der Seele, ſagt
uguſtinus, iſt Gott, von welchem die Seele geſchaffen iſt;
r Weſen aber kann aus keinen anderweitigen Grundele-
enten abgeleitet werden, eben ſo wenig, als die Grund-
emente der körperlichen Natur abermals aus körperlichen
rundelementen abgeleitet werden können, ſondern die Seele
t ein eigenthümliches und einfaches Weſen. Hinſichtlich
rer Beſchaffenheit iſt die menſchliche Seele gottähnlich.
ch der Menſch vermag ein Abbild von ſich zu entwerfen,
ilich ein vergängliches, denn es iſt ja auch nur ein Nach-
ld vergänglicher körperlicher Formen; doch der Schöpfer in
ner Allmacht erſchafft die Seele zu einem unſterblichen
bilde ſeines eigenen Weſens.

Die dritte, am meiſten durchgeſprochene Frage: wie
oß iſt die Seele? wird wieder in die beiden Fragen einge-
eilt: welche räumliche Ausdehnung hat die Seele? und
elche Macht beſitzt ſie? Um die erſtere Frage als eine das

Wesen der Seele ganz verkennende zurückzuweisen, wird von Augustinus zunächst bemerkt, daß keineswegs das Sein an räumliche Ausdehnung gebunden sei, daß es vielmehr in seiner Geschiedenheit vom Körper reiner und herrlicher erscheine; zweitens entwickelt er dann, daß die Seele dem Gebiete des unkörperlichen Seins angehöre. Die erstere Erläuterung beruht auf Augustin's Ueberzeugung von der höchsten Realität der höchsten geistigen Begriffe. Beispielsweise wird die Gerechtigkeit genannt. Ob man zweifeln dürfe, die Gerechtigkeit höher zu achten, als ein Naturerzeugniß, und ob man denn, diese Frage verneinend, zwar dem Naturerzeugniß, aber nicht der Gerechtigkeit ein Sein zukommen lassen wolle? Das Widersinnige hierin leuchtete ein. Die Gerechtigkeit war ein Seiendes und Wirkliches, und doch durch körperliche Räumlichkeit nicht zu bemessen. Aber konnte die Seele den unkörperlichen Dingen zugezählt werden? Um dieses nachzuweisen, vergleicht Augustinus die Verhältnisse der körperlichen Ausdehnung mit den mathematischen Begriffen der Länge, Breite, Tiefe, Fläche und Linie; er macht bemerklich, daß jene mathematischen Begriffe nirgends in der Körperwelt sinnlich wahrnehmbar seien, sondern nur gleichsam als unsichtbare Träger der körperlichen Formen in geistiger Anschauung erblickt würden; er weist darauf hin, daß in den mathematischen Größen und Figuren die gestaltende, umfassende, allbezügliche, untheilbare Macht der Punkt sei, ein durchaus unkörperlicher Begriff. Hieraus dann die Anwendung: die Seele müsse also unkörperlich sein, weil sie die Fähigkeit habe, Unkörperliches wahrzunehmen. Nur das Verwandte könne wahrgenommen werden, das Geistige nur von dem Geiste, gleichwie das physische Licht von dem Auge. Aber ebenfalls erhelle aus der Vergleichung der mathematischen Größen, aus dem Verhältnisse des mathematischen Punktes zur mathematischen Linie und Figur, daß die Seele eben in ihrer Raumlosigkeit die beherrschende Macht für den Körper, der bewirkende Punkt

der leiblichen Bewegungen, und ein allumfassender Spiegel der größten Bilder und Vorstellungen sei, ähnlich der Pupille, in deren engem Centrum selbst das Himmelsgewölbe sich abspiegele.

Evodius erklärt sich jetzt von der Unkörperlichkeit der Seele überzeugt, doch zwei Bedenken wünscht er noch beseitigt zu sehen: erstens, warum denn die Seele, entsprechend den Altersstufen des Körpers, zu wachsen und abzunehmen scheine; und zweitens, auf welche Weise es, das unkörperliche Wesen der Seele vorausgesetzt, zu erklären sei, daß doch auch wieder die Seele mit der Größe des ihr angehörigen Körpers übereinstimme, indem sie ja eine körperliche Berührung an allen Stellen des Körpers fühle.

Auf die erste Bemerkung antwortet Augustinus: man müsse zwischen den Begriffen des Größeren und Besseren unterscheiden, zwischen den Begriffen der vergrößerten Quantität und der erhöhten Harmonie, von denen der letztere Begriff eine Beziehung auf räumliche Ausdehnung nicht enthalte. Nur im Sinne des Besserwerdens könne von einem Wachsthum der Seele gesprochen werden, denn die Ausbildung der Seele sei Heranbildung zur Tugend oder zur Harmonie der Vernunft und des Lebens, und diese Ausbildung sei das Ergebniß geistiger Uebung. Ja so wenig stehe das Wachsthum der Seele mit dem Wachsthum des Körpers in Wechselwirkung, daß oft, während der Körper durch Alter oder angestrengte geistige Arbeit abnehme, die Seele zu größerer Entwickelung gelange. Freilich aber, da auch wieder der Körper das Organ für die Seele sei, so komme es auch auf die Tüchtigkeit des Organs an, zum Beispiel der Nerven und Muskeln, damit die Seele die ihr innewohnende Macht offenbaren könne.

Schwieriger war die Beantwortung des zweiten Einwurfes, nämlich die Nachweisung, daß die Empfindung der Seele, bezüglich auf die Berührung des Körpers, kein Merkmal ihrer räumlichen Ausdehnung im Körper sei. Augustinus

ſucht vermittelſt der Begriffsbeſtimmung des „Sinnes“ dieſe Nachweiſung zu geben. Durch eine ausführliche Entwickelung gelangt er zu der Begriffsbeſtimmung: Sinn iſt ein leidentliches Verhältniß des Körpers, das durch ſich ſelbſt (1) der Seele nicht verborgen bleibt. Aber in dieſer Entwickelung iſt eine Bemerkung von beſonderer Bedeutung. Es wird, um den Begriff des Sinnes überhaupt zu ermitteln, die Beſchaffenheit des Geſichtsſinnes erwogen, und der Anblick auf folgende Weiſe beſtimmt: er ſei ein Empfinden oder Leiden des Auges an dem Orte des erblickten Gegenſtandes. Hieraus wird dann gefolgert: keineswegs kann aus der Wahrnehmung, daß die Seele an allen Stellen, wo der Körper berührt wird, die Berührung fühlt, auf eine räumliche Ausdehnung der Seele zurückgeſchloſſen werden. Iſt es doch ſogar ſchon dem Leibe möglich, dort zu empfinden, wo er nicht iſt. Die Macht aber der Seele reicht weiter als die Macht des Körpers, und man muß auch ſagen, daß dem Körper jene Fähigkeit nur durch die Einwirkung der Seele mitgetheilt wird. Denn auch der entſeelte Leib kann dort, wo er iſt, Eindrücke empfangen, aber nur der beſeelte Leib kann dort, wo er nicht iſt, Eindrücke aufnehmen.

Evodius erinnert indeſſen noch an eine andere Wahrnehmung, aus welcher die Räumlichkeit der Seele hervorzugehen ſcheine, an das zeitweilige Fortleben abgetrennter Theile von Reptilien; ein ſolches Fortleben könne nur aus noch fortdauernder Beſeelung dieſer Theile erklärt werden. Wäre aber die Seele gleich dem Körper theilbar, wie könnte ſie dann unräumlich ſein? Auguſtinus antwortet: jene Beobachtung, wenn ſie auch unerklärt bliebe, ſei doch nicht geeignet, das über die Unkörperlichkeit der Seele klar Erforſchte zu widerlegen. Es ſei dann die Forderung geſtellt, die wahre Urſache jener Erſcheinung aufzuſuchen, nicht eine

(1) Nämlich im Gegenſatz zu einem ſolchen Offenbarwerden, welches vermittelſt der höhern Thätigkeit der Seele geſchieht.

falsche Ursache anzunehmen. Die Speculation habe in dieser Hinsicht dasselbe Recht als die Sittlichkeit. Er bemüht sich aber außerdem noch durch ein Gleichniß — nur vorläufig, denn in Gleichnissen sei viel Trügliches — bei Evodius die Vorstellung zu erwecken, daß die Seele, obgleich in sich selbst untheilbar, doch den zertrennten Theilen des Körpers ein theilweises Leben erhalten möge. Ist nicht das Wort ein Bild von der Vereinigung der Seele und des Leibes? In dem Gefüge der Laute und Silben herrscht, wie in dem Körper die Seele, die umfassende, belebende Bedeutung. Wenn die Laute zusammenhangslos ausgesprochen werden, so leidet doch die Bedeutuug keine Zertrennung, sondern bleibt, in Erhabenheit über jenen jetzt der Zeit anheimgefallenen Zeichen, in welchen sie sich verkörpert hatte, zeitlos und körperlos in dem Geiste, aus welchem sie in die verkörpernde Form sich herabgelassen hatte und in welchen sie, die Auflösung der Form verlassend, wieder zurückkehrte. Aber nicht immer entweicht bei der Zertrennung eines Wortes so zu sagen alles Leben aus den einzelnen Theilen. Denn manche Silben behalten eine Bedeutung für sich, sie zeigen noch das Einwirken der Seele, welche ihren Gesammtorganismus belebte und jetzt zwar aus demselben in sich bleibend entwichen ist, aber doch noch die einzelnen Glieder gleichsam anregt und bewegt.

Im Gegensatz gegen die unrichtige Ansicht von der Größe der Seele sucht dann Augustinus die wahre Größe der Seele, ihren Bereich und ihre Macht darzustellen. Er unterscheidet in dieser Hinsicht die Beziehung der Seele auf den Körper, auf sich selbst und auf Gott. Diese Eintheilung umfaßt nach seiner Ansicht sieben Stufen des Seelenlebens. Auf der niedrigsten Stufe erscheint die Seele als das Princip des vegetativen Lebens, nämlich als das den Körper vereinigende, erhaltende und nährende Princip. Auf der zweiten Stufe offenbart sich die Seele als die Herrscherin des sensuellen Lebens; sinnliche Gegensätze und Vermittelung derselben,

Anziehen des Naturverwandten, Abstoßen des Naturwidrigen, Schlaf und Wachen, geschlechtliche Liebe, Urtheil in der sinnlichen Empfindung, mechanisches Gedächtniß, bezeichnen den Umfang der Thätigkeit der Seele auf dieser Stufe, oder auf der Stufe des animalischen Lebens überhaupt. Auf der dritten Stufe erscheint die Seele als die eigentlich menschliche, als die denkende; selbstbewußtes Gedächtniß, Sprache, Bearbeitung des Bodens, Gemeinwesen, Künste, Wissenschaften sind jetzt die Zeugnisse ihrer Größe. Während auf dieser dritten Stufe die denkende Seele durch ihre Offenbarung aus sich heraustritt, kehrt sie auf der vierten Stufe wieder in sich zurück, vertieft ihren Blick in sich selbst und gewinnt das Bewußtsein ihrer eignen Erhabenheit. Jetzt wird es ihr Verlangen, sich von allen Flecken der Sinnlichkeit zu läutern und in reiner Sittlichkeit sich zu entfalten. Auf dieser Stufe kämpft die Begierde mit der Sehnsucht, die Furcht mit dem Glauben. Die Furcht steigt mit der Sehnsucht, wenn der Glaube sinkt, und in der Furcht erstarkt die Begierde. Aber so groß ist die Seele, daß sie, auf Gott vertrauend und den Zeugnissen gotterleuchteter Menschen ihre eignen Zweifel unterordnend, siegreich aus diesem Kampfe hervorgehen kann. Auf der fünften Stufe gelangt die Seele sittlich geläutert und bestrebt, sich in dieser Reinheit zu erhalten, zu dem vollen, frohen Gefühl ihres Lebens. Jetzt erst erkennt sie in vollem Sinne die ihr verliehene Größe, und freudig und vertrauend erhebt sie sich zu ihrem Siegeslohn, zu Gott, zur Betrachtung der Wahrheit. Auf der vierten Stufe sucht die Seele gleichsam ihr getrübtes Auge wieder hell zu machen, auf der fünften Stufe die hergestellte Gesundheit des Auges zu bewahren, auf der sechsten Stufe den klaren Blick des Auges zu Dem zu erheben, in dessen Anschauung sie ihre Vollendung findet. Dieser Aufblick ist nur dem Reinen möglich, nur dem reinen Aufblick gebührt das reine Schauen. Aber in dem Schauen und in der Betrachtung der Wahrheit selbst, welches die siebente und höchste

Stufe der Seele ist, und eigentlich nicht mehr eine Stufe, sondern gleichsam die Wohnung, zu welcher die Seele vermittelst jener Stufen empordringt, ist unaussprechliche Freude. Wer dorthin gelangt ist, der wird in dem Genusse des wahren und höchsten Gutes, in dem Anhauche aus ewiger Himmelshelle, in der Erkenntniß des Urhebers oder Urgrundes aller Dinge es fürwahr einsehen, wie unter der Sonne alles eitel und ganz eitel sei. Dort werden alle Geheimnisse des Glaubens klar entfaltet sein, und es wird dann erkannt werden, wie heilsam die mütterliche Erziehung der Kirche gewesen sei. Der Tod wird dann nicht mehr gefürchtet, sondern sogar ersehnt werden, als der Uebergang, durch welchen die Seele, von den körperlichen Banden befreit, zur vollkommenen Gemeinschaft mit der Wahrheit hingeführt wird.

Die drei noch übrigen, sich auf die Seele beziehenden Fragen werden nur kurz berührt. Dürfte man wohl, beim Hinblick auf die harmonisch aufsteigenden Stufen des Universums, darüber murren, daß die Seele mit dem Körper verbunden sei? Oder wäre die Frage nach der Einwirkung des Körpers auf die Seele dunkel und räthselhaft? da ja die Seele, wenn sie in dem Körper leidet, wegen ihrer eignen Sünde leidet, aber auch noch in diesem Zustande die Kraft besitzt, sich von ihrer Schuld zu läutern und zur Frömmigkeit sich zu erheben. Oder bleibt es noch zweifelhaft, was aus der Seele nach der Trennung von dem Körper werde? Die Strafe muß fortdauern, wenn die Sünde fortdauert, und der Lohn der Tugend und Frömmigkeit ist Gott selbst oder die Wahrheit.

Ebenfalls, wie in seinen schon bisher betrachteten Schriften, läßt uns Augustinus auch in seiner Schrift von der Größe der Seele einen Blick auf die innere Umwandlung werfen, welche an jenem unvergeßlichen Herbsttage mit ihm vorgegangen war. Aus lebendiger Erfahrung wird die Ueberzeugung ausgesprochen, daß nur in einem reinen Ge-

müthe das Heiligthum der Wahrheit mit dem Denken erreicht werde. Man fühlt, daß Auguſtinus, indem er die ſtufenweiſe Entwickelung des Seelenlebens beſchreibt, ſich ſelbſt ſeinen Standpunkt dort anweiſen durfte, wo bei dem ernſten Streben nach ſittlicher Läuterung die Wahrheit ſchon oft belohnende Lichtblicke herabſendet, und die Verheißung darbietet, daß ſie in noch weit beſeligenderem Maaße ſich mittheilen werde. „Das wage ich Dir," ſagt er zu Evodius, „jetzt durchaus zu verſprechen, daß, wenn wir auf dem Wege, den Gott uns geboten hat, und den wir zu wandeln unternommen haben, mit Feſtigkeit beharren, wir durch Gottes Kraft und Weisheit zu jenem höchſten Grunde oder Urheber aller Dinge, oder wie wir ſonſt ein ſo erhabenes Weſen nennen mögen, gelangen werden." Es durchdringt ihn das Vertrauen auf die göttliche Hülfe, deren Beiſtand niemals mangeln werde. „Der Lehrer, welcher droben iſt," ſagt er zu ſeinem Freunde, „wird ſich denen, die ihn ſuchen, nicht entziehn." Das ſittliche Bewußtſein von der menſchlichen Freiheit vereinigt ſich bei Auguſtinus mit der Lobpreiſung der allwaltenden Gnade Gottes. „Freier Wille," ſagt er, „iſt der Seele gegeben, und diejenigen, welche dies Bewußtſein durch thörichte Gründe erſchüttern wollen, ſind ſo blind, daß ſie nicht einmal einſehen, daß ſie jene nichtige Läſterung nach eignem Willen vorbringen." Dagegen iſt er eben ſo ſehr von der Ueberzeugung erfüllt, daß Gott das Gute in der menſchlichen Seele wirke, und daß der Menſch von der Begierde, ſich ſelbſt ein Verdienſt anzumaaßen, frei bleiben müſſe. „Durch dieſes eine Uebel ſinke man von der Höhe herab zur Tiefe." Es belebt ihn der Gedanke der Harmonie, welche ſich in den von Gott geordneten Beziehungen der Seele zur Körperwelt ausſpreche. Und auf dieſem Standpunkte, der zu ſeinen früheren manichäiſchen Irrthümern einen ſolchen Gegenſatz bildete, fühlt er ſich mit Inbrunſt zur alleinigen Anbetung des Schöpfers hingezogen, nachdem er ſo lange an den Elementen der Welt gehaftet hatte. Nur das Weſen Gottes

ist über dem Wesen der Seele erhaben. „Gott allein also, welcher allein ihr Urheber ist, darf von der Seele angebetet werden. Zu seinem Dienste bereitwillig sein, das allein heißt vollkommen frei sein.“

Wenn wir die frühsten Schriften Augustin's mit einander vergleichen, so zeigt es sich deutlich, daß die in ihnen enthaltenen Untersuchungen in der engsten Beziehung zu seiner geistigen Entwickelung stehen, und gerade in der vorhandenen Reihenfolge zur Widerlegung seiner früheren Irrthümer von ihm verfaßt werden mußten. Nämlich zuerst mußte er gegen die akademische Philosophie nachweisen, daß der Mensch Wahres erkennen könne, und hoffen dürfe, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen. Alsdann mußte er sich in seinen Schriften mit Forschungen über das Wesen der Seele beschäftigen und in der Selbsterkenntniß den Weg der Wahrheit suchen, nicht allein gegen die akademische Philosophie, sondern auch gegen die manichäische Lehre vom Wesen Gottes. Nächstdem war es der manichäische Dualismus, dessen Bekämpfung ihm am Herzen liegen mußte. Die Fragen: woher das Böse? woher das Uebel, hatten ihn auf ein düst'res, qualvolles Räthsel geworfen und ihn fast am meisten zu den Manichäern hingetrieben. Nach langer Verirrung, hatte er endlich eine befriedigende Antwort auf diese Fragen gefunden, da er jetzt, ohne in seiner Auffassung die Unendlichkeit des göttlichen Wesens zu beeinträchtigen, den Ursprung des Bösen zu begreifen vermochte, und zu der Einsicht gelangt war, daß die Vollkommenheit der göttlichen Weltordnung durch das Uebel nicht verringert werde. Er hatte hierüber in seinen Schriften schon öfter gesprochen, zum Beispiel noch zuletzt in seiner Schrift von der Größe der Seele; aber freilich konnte er beiläufige Bemerkungen und vereinzelte Untersuchungen in Hinsicht einer so bedeutsamen und schwierigen Frage nicht für ausreichend halten, und er mußte den Wunsch hegen, die große Aufgabe noch einmal, sowohl um seiner selbst willen als auch zum

Nutzen für Andere, möglichst umfassend durchzudenken und in einer Schrift durchzuarbeiten. Das Erstere that er in Unterredungen mit Evodius, das Letztere in seiner Schrift „vom freien Willen", (1) in welcher jene Unterredungen dem Inhalte nach niedergeschrieben sind. Ebenfalls der Form nach ist dieses Werk ein Zwiegespräch zwischen ihm und seinem Freunde, doch dürfen wir auch hier, ähnlich wie bei dem Buche von der Größe der Seele, das Zwiegespräch größtentheils nur als schriftstellerische Form ansehen. Dies erhellt bei dem jetzt darzustellenden Werke schon aus der Beschaffenheit der Form, so wie daraus, daß Augustinus in Rom nur das erste Buch vom freien Willen vollendete, und die beiden letzten Bücher erst nach mehreren Jahren, als er schon Presbyter in Hippo war, hinzufügte. Wir nehmen in unsrer Darstellung auf die verschiedene Abfassungszeit keine Rücksicht, sondern betrachten hier die drei Bücher vom freien Willen nach ihrem vollständigen Inhalte und Zusammenhange.

In der Einleitung des Werkes wird die Aufgabe und die verwirrende Gefahr der beabsichtigten Untersuchung bezeichnet, aber auch die Grundanschauung festgestellt, von welcher die Entwickelung geleitet werden, und zu welcher das beängstigte Forschen sich zurückflüchten müsse. Die Frage nach dem Ursprunge des Bösen, bemerkt Augustinus, umschließe die Frage nach dem Ursprunge der Sünde, und die Frage nach dem Ursprunge des Uebels im Sinne des Leidens. Eben so gewiß, als die Sünde nicht aus Gott ihren Ursprung haben könne, müsse die Vertheilung des Leidens auf Gottes Gerechtigkeit, auf die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen, zurückgeführt werden. Beängstigend dränge sich freilich der Gedanke auf, wie es möglich sei, die Sünde nicht aus Gott abzuleiten, wenn die Ueberzeugung feststehe, daß Gott der alleinige Urheber alles Lebens

(1) De libero arbitrio libri tres. Opp. tom. I.

sei. Aber unerschütterlich müsse an dem Grundsatz festgehalten werden, daß jeder Erklärungsversuch, welcher der göttlichen Macht, Liebe und Gerechtigkeit widerspreche, zu verwerfen sei.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen stellt Augustinus zuerst die Frage auf: was ist sündigen? und giebt die Antwort: es wird gesündigt, wenn der Lust oder Begierde gehorcht wird. Denn auch die Furcht, wodurch oft eine sündhafte That veranlaßt zu sein scheint, ist ein Ausfluß der Begierde. Es besteht aber die Begierde wesentlich in der Unterordnung der Vernunft unter die Sinnlichkeit. Die Begierde ist demnach Verletzung des göttlichen Gesetzes, gemäß welchem Alles wohlgeordnet, also das Niedere dem Höheren untergeordnet sein soll. Wenn man nun weiter fragt: woher ist die Zerrüttung der menschlichen Natur durch die Sünde verursacht worden? so wird man auf den eigenen freien Willen des Menschen hingewiesen. Denn der Körper kann über das erhabene Wesen des Geistes keinen Zwang ausüben; ein anderer Geist, welcher desselben Wesens mit dem menschlichen Geiste ist, vermag dieses eben so wenig, weil die Tugend eine solche Kraft des Geistes ist, daß ein vom Guten abgefallener Geist den im Guten noch feststehenden Geist nicht zum Abfalle zwingen kann; Gott selbst endlich wird in seiner vollkommenen Gerechtigkeit nimmer die Harmonie der menschlichen Natur zerstören wollen. Daher muß die Sünde des Menschen in dem eignen Willen des Menschen ihren Ursprung haben. Der Wille ist eine unbestreitbare Eigenschaft der menschlichen Natur. Wer das Gute will, lebt gut; wer das Schlechte will, lebt schlecht. Mithin liegt bei dem Menschen die Ursache der Tugend und der Sünde in seiner eignen Willensbestimmung.

Doch nun die Frage: hätte Gott dem Menschen eine Gabe, mit welcher die Möglichkeit der Sünde gegeben war, nicht vorenthalten sollen? Gegen diese Frage schien zwar schon die Antwort zu genügen: ein Mensch, der ein tugendhaftes Leben führt, ist etwas Gutes; daher hat der Geber

alles Guten durch die Mittheilung des freien menschlichen Willens die Bedingung verliehen, ohne welche jenes Gute nicht sein kann. Daß der Mensch die Gabe gemißbraucht hat, ist kein Vorwurf für den Geber, der sein Geschenk nicht dazu gegeben hat, daß es gemißbraucht werde. Aber wiederum ließ sich fragen: warum hat Gott den menschlichen Willen nicht auf solche Weise eingerichtet, daß demselben nur die Selbstbestimmung zum Guten möglich war, gleichwie die Gerechtigkeit nur das Gute zu wirken fähig ist?

Augustinus bemerkt hierauf, daß in diesen Einwendungen etwas Schiefes liege. Sobald es feststehe, daß Gott den menschlichen Willen verliehen habe, sei jeder Zweifel an der Güte des Geschenkes unzulässig. Es komme also nur auf die Beantwortung der Frage an, ob der freie Wille des Menschen von Gott herrühre oder nicht. Zur Beantwortung dieser Frage schien folgender Weg geeignet: zuerst die Entwerfung einer Anschauung von dem Wesen Gottes, dann die Nachweisung, daß von Gott jegliches Gute herrühre, und endlich die Untersuchung, ob auch der freie menschliche Wille ein Gut sei.

Ausgehend von der Betrachtung der menschlichen Natur, sucht Augustinus den Blick zu dem höchsten Wesen zu erheben. Die Stufen des körperlichen Seins, des natürlichen Seelenlebens in den Thätigkeiten der einzelnen Sinne und des Allgemeinsinnes, des geistigen Lebens in der denkenden Vernunft, werden unterschieden und nach ihrem Zusammenhange dargestellt. Der Allgemeinsinn oder der innere Sinn erscheint als das Centrum, welches durch die Radien der einzelnen Sinne die Körperwelt auf sich bezieht, aber selbst wieder dem Urtheile der Vernunft unterworfen ist. Aber auch die menschliche Vernunft bezieht sich auf ein Höheres, nämlich auf die Weisheit, die Wahrheit, die in ihrer Einheit und Allgemeinheit, ihrer Unveränderlichkeit und Ewigkeit in jeden Menschen hineinleuchtet, dem veränderungsfähigen menschlichen Geiste zu dessen Kräftigung und Beseligung sich darbietet,

aber auch, unantastbar und unwandelbar in sich bleibend sich zurückzieht, wenn der menschliche Geist sich von ihr abwendet und in Thorheit fällt. Entferntere und nähere Analogien dieses Verhältnisses zeigen sich ebenfalls im Gebiete der Sinnenwelt. Aus einem Elemente schöpft Alles, was auf Erden athmet, aber die Einzelnen nehmen einzelne Theile dieses Elements in sich auf und verwandeln es zum Theil in ihr eignes Wesen. Dagegen wird die Sonne von allen, welche sie erblicken, ganz ins Auge aufgenommen, aber an ihr selbst geht dadurch, daß sie sich mittheilt, keine Veränderung vor. Doch entziehen oft physische Hindernisse die Möglichkeit des Anblicks. „Aber jene Schönheit der Wahrheit und Weisheit wird, wenn nur der ausharrende Wille, sie zu genießen, vorhanden ist, nicht durch die Zeit entführt, noch wandert sie von einem Orte zum andern, sie wird nicht durch die Nacht entzogen, noch von Schatten umhüllt, noch durch die leiblichen Sinne bedingt. In der ganzen Welt ist sie allen, die ihr zugewandt sind und sie lieben, gleich nahe, und für alle immerdar dieselbe. An keinem Orte ist sie, nirgends mangelt sie, äußerlich erinnert sie, innerlich lehrt sie, Jeden, der sie schaut, macht sie besser, von Keinem wird sie schlechter gemacht, Niemand urtheilt über sie, Niemand urtheilt gut ohne sie.“ Die eine, ewige und unveränderliche Weisheit oder Wahrheit, welche dem Menschen, obgleich in ihrer Fülle von ihm unergründet, höheres Leben einhaucht, seine Sehnsucht weckt und zur Forschung einladet, und ihm gleichsam durch vielfache Klänge ihre vollkommene Harmonie beseligend andeutet, diese Weisheit oder Wahrheit, das Höchste, welches von dem Aufblick des Gedankens ermessen werden kann und das vollkommenste Sein, ist Gott.

In dieser Entwickelung wies Augustinus bereits auf die Beantwortung der beiden übrigen Fragen hin, ob von Gott jegliches Gute herrühre, und ob auch der freie menschliche Wille ein Gut sei. Um auf die dem menschlichen Geiste eingeprägten Züge der Wahrheit hinzudeuten, erinnerte er

an die ewigen Zahlenverhältniſſe, welche, von der geiſtigen Betrachtung vollkommen wahrnehmbar, auch überall in der äußern Welt als anſtrebende Nachbilder geiſtiger Urbilder angeſchaut werden könnten. Es zeigte ſich daher in der geſammten Schöpfung eine Mittheilung der Form aus der ewig vollendeten Form der göttlichen Weisheit. Außer derſelben war Alles wandelbar, mithin formbar, und bedurfte, um Form zu empfangen, des Einwirkens der Form, ohne welche es ins Nichts zerrinnen müßte. Daher der Urſprung aller Form, alles Seins, alles Guten aus der Form im höchſten Sinne, aus dem höchſten Sein, aus Gott.

In der Erörterung der zweiten Frage war auch ſchon die Antwort auf die dritte Frage enthalten. Es war der Anſchauung eine reiche Mannigfaltigkeit und Abſtufung des Lebens und des Guten eröffnet worden. Das Niedrigere erſchien nicht deshalb verwerflich, weil es ein Höheres gab, ſondern die Vereinigung des Höheren und Niedrigeren, die Geſammtheit des Alls, zeigte die volle Offenbarung der jedes Gute ins Leben rufenden göttlichen Liebe. Gemäß dem Ausſpruche der heiligen Schrift: „es ſind auch die Haare eures Hauptes alle gezählt," war ſelbſt der unbedeutendſte Theil des Leibes, welcher doch keineswegs nothwendig war, damit das menſchliche Leben gut geführt würde, als ein von Gott herrührendes Gut anzuſehen; mußte denn der freie Wille nicht eben ſo angeſehen werden? Die geiſtige Potenz, ohne welche das menſchliche Leben nicht gut geführt werden konnte. Freilich gab es noch höhere Güter. Dreierlei Güter, höchſte, mittlere und niedrigſte, der körperlichen Natur, der aneignenden geiſtigen Potenz und der anzueignenden geiſtigen Subſtanz, umfaßten alles Gute, das von Gott herrührte. Mißbrauch des freien Willens konnte eben ſo wenig zu dem Wunſche veranlaſſen, daß eine geiſtige Potenz, die von dem Schöpfer zu rechtem Gebrauche verliehen war, nicht verliehen ſein möchte, als der Wunſch ſtatthaft war, daß irgend ein Theil des Leibes wegen möglichen Mißbrauches doch nicht

gegeben wäre. Der Gesichtspunkt der Gesammtharmonie und der in derselben sich aussprechenden göttlichen Absicht mußte in dem einen wie in dem andern Falle leiten.

Evodius hatte zwar dieser Entwickelung beigestimmt, hegte indessen noch zwei Bedenken. Erstens hätte er gern über den Uebergang von der Möglichkeit der Sünde zur Wirklichkeit der Sünde Auskunft gehabt, gewiß in dem Gefühl, daß eben durch diesen Uebergang aus dem Möglichen zum Wirklichen das Böse in der menschlichen Natur vorausgesetzt und der Begriff der Willensfreiheit aufgehoben werde. Zweitens konnte er die menschliche Willensfreiheit nicht mit der göttlichen Allwissenheit vereinigen. Gott weiß, daß jenes sein werde, und jenes muß sein, — schien ihm gleichbedeutend. Augustinus sucht hinsichtlich des erstern Bedenkens zu zeigen, daß es über die Grenzen des Erforschbaren hinausgehe. Wenn die Willensfreiheit deshalb als die allein mögliche Ursache der Sünde anerkannt sei, weil jede andere Auffassung den Begriff der Sünde aufhebe, so dürfe nicht abermals nach der Ursache der Ursache gefragt werden. Aus dem sittlichen Bewußtsein, welches die selbstverschuldete Sünde anklage, möge die Auflösung des dunkeln Räthsels entnommen werden. Der zweiten Einwendung stellt Augustinus die Bemerkung entgegen: wenn durch das göttliche Vorherwissen eines zukünftigen Thuns und Wirkens die Willensbestimmung bei diesem Thun ausgeschlossen werde, so könne selbst von dem Willen Gottes nicht mehr die Rede sein. Niemand aber werde behaupten, daß Gott das, was er wirke, nicht auch wolle. Und warum man denn den menschlichen Willen wegen des göttlichen Vorherwissens ausschließen zu müssen glaube, da ja auch der Wille des Menschen von Gott vorhergewußt werden könne? Aus dem menschlichen Selbstbewußtsein ergebe sich aber unumstößlich, daß von dem göttlichen Vorherwissen der menschlichen Entwickelung auch die menschliche Willensbestimmung umfaßt werde; denn von dem menschlichen Bewußtsein sei das

Selbstzeugniß unzertrennlich, daß der Mensch Alles, was er gethan habe, auch gewollt habe, und bei Allem, was er gethan habe, gerade seinen Willen am meisten als sein Eigenthum anerkennen müsse. Würde alles Vorhergewußte ohne Willensbestimmung geschehen, so müßte man auch denen, deren schlechtes Handeln man vorausssehe, eben deshalb, weil man es vorausssehe, das Wollen absprechen.

Nachdem Augustinus durch diese Bemerkungen auf's neue den Ursprung der Sünde auf den menschlichen Willen zurückgeführt hatte, suchte er noch einmal die Trefflichkeit der menschlichen Natur darzustellen, um dem Vorwurfe zu begegnen, daß Gott, obgleich nicht gesagt werden dürfte, daß er die Sünde verursacht habe, doch lieber die Welt einer Quelle des Elends hätte überheben und den Menschen nicht schaffen sollen. Er spricht abermals den Gedanken aus, daß die Abschätzung irgend eines Theils der Schöpfung stets gemäß der Stellung desselben im Weltganzen stattfinden müsse, da das Universum der vollkommene Ausdruck der göttlichen schöpferischen Idee sei. Er weist auf's neue auf die hohe Stufe hin, welche der Mensch in der irdischen Schöpfung einnehme. Aber er beruft sich jetzt auch noch auf das Zeugniß des Lebensgefühls, welches selbst der Unglücklichste nicht verleugnen könne, und als ein Merkzeichen sowohl von der Güte seines Schöpfers als auch von der Aufgabe seines eigenen Strebens besitze; denn es enthalte die Anmahnung, in der Liebe zum Sein, durch die Hingebung an das ewige Sein, das Nichtsein der Sünde zu überwinden und das ewige Leben anzueignen. Er deutet endlich an, daß die Sünde in ihrem Zusammenhange mit der Erlösung betrachtet werden müsse.

Ueberall sieht er jetzt, selbst bei dem Hinblick auf den Zwiespalt in der sittlichen Schöpfung, eine Fülle göttlicher Harmonie. Die Klage, daß durch den Abfall des menschlichen Willens von dem Willen Gottes ein solches Verderben in die menschliche Natur gebracht sei, gereicht andererseits

zum Lobe der menschlichen Natur und ihres Schöpfers. Die Anklage des Willens, der sich von Gott abgewandt hat, preis't ihn, in dessen Gemeinschaft zu verharren das erste und höchste Gut ist. Ohne die Sünde würde die Schöpfung auf allen ihren Stufen Gott verherrlicht haben, aber durch die Sünde verherrlicht sie ihn nicht minder, da durch die Gerechtigkeit Gottes die Entwickelung der Sünde geordnet, und durch die Strafe für das Vergehen die Schmach des Vergehens ausgeglichen wird. Der Verschuldung entspricht die Erlösung. Obgleich durch seinen eigenen Willen, ist doch der Mensch unter Anreizung des Satans von Gott abgefallen. Deshalb ist seine Strafe, welche ihn dem Fürsten des Todes bis zum Tode des Leibes hingiebt, ein Vorbereitungsmittel zu seiner Wiederbeseligung, weil die zeitlichen Leiden demüthig und für das göttliche Erbarmen empfänglich machen. Das göttliche Erbarmen erwies sich durch die Fleischwerdung des Wortes Gottes. Denn in Folge der Sünde ist die menschliche Seele so tief gesunken, daß dieses Wort, welches die geistige Speise der höhern Geisterwelt ist, die Menschen durch seine sichtbare Darstellung zur unsichtbaren geistigen Gemeinschaft mit sich zurückführen muß. „Die Seele findet das Wort, von welchem sie sich innerlich im Hochmuthe abgewandt hatte, äußerlich in Niedrigkeit wieder, um seiner sichtbaren Niedrigkeit nachzufolgen, und zur unsichtbaren Erhabenheit zurückzukehren.“ Die Erlösung ist einerseits Erbarmen gegen das gefallene und der Wiedererhebung fähige Gute, andrerseits aber auch Gerechtigkeit gegen den Versucher, dessen Bethörungen sich der Mensch freiwillig unterworfen hatte. Die Beute, die sich selbst zur Beute gemacht hat, ist eine rechtmäßige Beute. Das Anrecht des Satans an den Menschen mußte durch das Unrecht des Satans gegen den Menschen aufgehoben werden. Dieses geschah durch das Todesleiden des einen Menschen, an welchem keine Sünde zu erfinden war, „so daß der Mensch gerechterweise durch den befreit wird, welchem er zum Guten beistimmt.“

Bis jetzt hatte Augustinus seine Untersuchung mit Hinsicht auf den ursprünglichen Willen der menschlichen Natur angestellt, aber auch auf den nicht mehr ursprünglichen Willen der fortgepflanzten menschlichen Natur hatte sich die Untersuchung zu erstrecken. Augustinus war — gewiß nicht minder durch eigene Lebenserfahrung als durch die heilige Schrift und die Kirchenlehre — überzeugt, daß die menschliche Natur als die mit der Sünde behaftete fortgepflanzt werde, und in ihrem fortgepflanzten Zustande auch die Folgen der Sünde, Verdunkelung des Erkenntnißvermögens und Unkräftigkeit des Willens, an sich trage. Die Strafe des Mißbrauchs war der Verlust des rechten Gebrauchs. Die Verleugnung der bessern Einsicht bei dem Sündenfall unterdrückte den klaren Sinn zur Auffassung des Guten. Die von Gott sich abwendende Willensbestimmung hemmte die Fähigkeit des Willens, sich nach dem göttlichen Willen zu bestimmen. War es aber gerecht, daß die Schuld des ersten Menschen eine Strafe seinen Nachkommen wurde?

Diese Frage hing mit der andern Frage zusammen, ob die Seele des Gezeugten aus der Seele des Zeugenden hervorgegangen sei. Wurde hierauf bejahend geantwortet, so war nicht zu zweifeln, daß die Menschen gerechtermaßen, gleichwie von der Schuld, so auch von der Strafe ihres Stammvaters betroffen seien. Doch wagt Augustinus über eine Frage, die seines Wissens aus der heiligen Schrift noch nicht genügend beantwortet sei, keine entschiedene Bejahung, sondern stellt noch drei andere Auffassungen als möglich hin, daß nämlich bei jeder Erzeugung eines menschlichen Lebens die Mittheilung der Seele eine neue schöpferische That Gottes sei, oder daß die einzelnen Seelen — entweder nach Gottes Willen oder nach eigenem Willen — aus einem höhern Dasein in die irdische Weltordnung eingetreten und mit der leiblichen Natur vereinigt seien.

Wer möchte aber bei der ersten Auffassung ein harmonisches Verhältniß darin verkennen, daß die Seelen in den

Zustand der menschlichen Natur eintreten, der durch die Sünde des ersten Menschen, welchen doch auch sie vermöge ihrer Vereinigung mit dem irdisch-leiblichen Dasein zum Stammvater haben, hervorgerufen ist? Wer möchte deshalb eine Klage gegen Gott erheben, da ja selbst noch die gefallene menschliche Natur mit so herrlichen Kräften von Gott ausgestattet ist, und die Mittel zu ihrer Wiederveredelung von Gott empfangen hat? „Nichts Geringes ist jenes Geschenk der Urtheilskraft, gemäß welchem die Weisheit dem Irrthum, die Ruhe der Mühsal vorgezogen wird. Keinem Menschen ist die Einsicht versagt, daß es wohlgethan sei, das Heilsame zu erforschen und daß demüthigen Herzens die Schwachheit bekannt werden müsse, damit dem Rufenden und Bekennenden der zu Hülfe komme, der niemals irrt und keine Mühsal leidet, wenn er hilft. Daher ist der Mangel an Wissen und an Willenskraft für die Seelen nicht die Strafe der Sünde, sondern die Anmahnung zum Fortschreiten und der Anfang zur Vollendung.

Dieselbe Betrachtung findet auch Anwendung auf die zweite Auffassung. In die gefallene menschliche Natur, welche das Vermögen zur Fortpflanzung nicht verloren hatte, werden die Seelen zu einem großen Werke und unter einer großen Verheißung herabgesandt. Den Sieg über den Verführer sollen sie erringen und den Siegespreis in dem Reiche Gottes davontragen. Das Ziel ist des Kampfes, der Lohn des Opfers werth. Durch den Eintritt in den neuen Lebenszustand wird das Vergessen des früheren Lebenszustandes erfordert. Die Gemeinschaft mit der von der Sünde ergriffenen leiblichen Natur bringt über die Seelen die Mühsal des Kampfes; doch nur dann, wenn sie dem Antriebe des Fleisches, über welches sie herrschen sollen, sich unterordnen und von der anmahnenden und Hülfe verheißenden Stimme Gottes sich abwenden, gerathen sie in Schuld und Strafe. Die vierte Auffassung war durch die bisherigen Bemerkungen ebenfalls schon berücksichtigt.

Freilich drängen sich hier noch sehr inhaltsschwere Fragen auf, die indessen Augustinus, als er dieses Werk verfaßte, sich noch nicht vollständig klar machte. Wenn die zweite oder dritte Auffassung angenommen wird, also zunächst, wie Augustinus auch ausdrücklich anerkennt, von einer eigenen Schuld der Seelen, welche in das irdische Dasein eingehen, nicht die Rede sein darf, sondern die Erbsünde auf die Fortpflanzung der sündlichen Begierde im Fleisch beschränkt ist, so kann die Theilnahme der Seelen an dem Sündenelend allerdings aus der göttlichen Absicht erklärt werden, daß sie zur Wiedererhebung der menschlichen Natur wirksam sein sollten, es kann daran, daß die Seelen gegenwärtig in solcher Schwachheit in das menschliche Leben eintreten, ein weisheitsvoller Rathschluß Gottes geahnet oder ermessen werden, und die Erwägung der Leiden, welchen die Seelen durch ihre Menschwerdung unterworfen, der Gefahren, welchen sie ausgesetzt sind, kann doch wieder durch den Aufblick zu dem Lohn des Kampfes und durch den Gedanken an den göttlichen Beistand sich befriedigt fühlen. Wie aber, wenn ohne Schuld der Seelen der Kampf um den Lohn gar nicht begonnen wird? oder der göttliche Beistand mangelt? Viele Kinder sterben früh wieder hin; ihr irdisches Leben ist erloschen, bevor sie zur Weisheit und Tugend aufstreben konnten. Warum hat bei ihnen die Seele in den körperlichen Banden gelitten? und welche Vergeltung ist ihnen in der Ewigkeit beschieden, da sie weder Gutes noch Böses gethan haben? In ganzen Völkern gehen Menschengeschlechter vorüber, denen auf Erden die Gnade der Erlösung nicht dargeboten wird. Haben sie zur Weisheit und Wahrheit erfolgreich aufstreben können? oder werden sie jenseits der Erde dem Erlöser angehören, den sie in dem irdischen Leben nicht kennen lernen konnten?

Wir werden im Fortgange unsrer Darstellung an diese Fragen wieder anknüpfen, um zu zeigen, wie Augustinus

seine Auffassung der göttlichen Weltordnung in Beziehung auf die Sünde weiter ausbildete. In seinem Werke vom freien Willen bespricht er diese Fragen nur zum Theil, nämlich nur rücksichtlich der Kinder, bei denen auf die Geburt ein früher Tod folgt, und er scheint hier auch nur an getaufte Kinder zu denken. Auch diesen Kindern werde in dem jenseitigen Leben die gebührende Stelle von Gott angewiesen werden, und der von ihnen erduldete Schmerz werde für ihre Angehörigen und Umgebungen nicht ohne heilsame Einwirkung bleiben, für sie selbst aber nicht umsonst gewesen sein. Habe doch die Kirche den Kindern, welche zu Bethlehem um des Herrn willen getödtet seien, die Ehre des Märtyrerthums zuerkannt. Doch möge man auch, was den Schmerz anbetreffe, nicht einer weichlichen Betrachtungsweise Raum geben. Festzuhalten sei der Gesichtspunkt, daß Gott der Urheber und Schöpfer alles Guten sei, und in der Stufenleiter der Geschöpfe ein Unterschied zwischen hoch und niedrig stattfinde. Wenn Schmerz und Tod auf der untern Stufe des Daseins naturgemäß ist, so ist dies kein Vorwurf gegen den Schöpfer, der alles Gute, das höchste und das niedrigste, ins Leben ruft. Selbst der Schmerz ist ein an den Schöpfer erinnerndes Zeugniß. Denn der Schmerz ist ein Widerstreben gegen die Zertrennung und Auflösung des Lebens und ein Festhalten an der Einheit. Auch der Schmerz also weist auf den untern Stufen des Daseins darauf hin, „daß von jener höchsten und unaussprechlichen Einheit des Schöpfers Alles gegründet und geordnet sei.“ „Und in Wahrheit, wenn nur mit frommer Gesinnung und sorgfältig darauf geachtet wird, mangelt die Wahrnehmung nicht, daß alle Gestaltungen und Bewegungen der Kreatur, so weit sie dem menschlichen Geiste bekannt werden, zu unsrer Unterweisung reden und gleichsam überall mit mannigfachen Zungen rufen und ermahnen, daß wir den Schöpfer erkennen sollen.“

Von der Betrachtung der fortgepflanzten menschlichen

Natur wendet sich Augustinus noch einmal zur Betrachtung der ursprünglichen menschlichen Natur zurück. Er hatte den Eintritt der Sünde in die menschliche Natur aus dem freien Willen abgeleitet, aber er suchte jetzt noch, und zwar durch die zunächst vorangehende Untersuchung veranlaßt, eine genauere Anschauung von dem ursprünglichen Zustande des ersten Menschen zu entwerfen, um sich wo möglich die Entstehung der ersten Sünde noch klarer zu machen. Er denkt sich den ersten Menschen auf einem mittleren Standpunkte zwischen Weisheit und Thorheit, mit Vernunft begabt, um das Gebot aufzufassen und mit Willenskraft ausgerüstet, um das Gebot zu halten. Durch die rechte Anwendung seiner Vernunft und Willenskraft würde der Mensch zur Weisheit gelangt sein, und durch das Verharren in der Weisheit würde er in dem ewigen Lichte der Weisheit selig geworden sein. Durch die Abwendung von dem Licht der Weisheit ist das Licht in seinem Geiste verdunkelt worden. Diese Abwendung oder dieser Uebergang von der Weisheit zur Thorheit geschah aus dem freien menschlichen Willen. Keineswegs muß bei diesem Uebergange schon die Thorheit vorausgesetzt werden, so wenig als das Wachen bei dem Erwachen und das Schlafen bei dem Einschlafen. Nun wirken allerdings auf den sich selbst bestimmenden Willen Anschauungen ein, welchen sich zu entziehen ihm nicht frei steht, einerseits Anschauungen, welche aufwärts rufen, andrerseits Anschauungen, welche abwärts locken. Eben so wenig, als es in dem Willen des ersten Menschen lag, das Gebot Gottes nicht zu vernehmen, lag es in seinem Willen, die Versuchung des Teufels nicht zu vernehmen, wohl aber lag in seinem Willen die Wahl zwischen dem Gebote und der Versuchung.

An dieser Stelle kommt Augustinus noch endlich auf die Frage, wie die Sünde des Versuchers zu erklären sei, da bei diesem doch eine solche Versuchung, als der Mensch erfuhr, nicht stattfand, und er antwortet: die Möglichkeit der

Versuchung liegt schon in dem kreatürlichen Selbstbewußtsein, welches sich seiner selbst im Unterschiede von Anderem bewußt ist, wie denn auch der Geist in der Selbstanschauung sich von sich selbst unterscheidet. Anschauungen des Niedrigern, so wie Anschauungen des Höheren treten in das kreatürliche Selbstbewußtsein, das in beiden Fällen seiner selbst im Unterschiede von dem, was es nicht selbst ist, sich bewußt wird. Bei dem Aufschauen zu der höchsten, unwandelbaren Weisheit erkennt der wandelbare kreatürliche Geist sich selbst in seinem Unterschiede von Gott, und empfängt also die Erkenntniß, daß diese Weisheit über Alles erhaben und über Alles zu lieben sei, er selbst aber, der kreatürliche Geist, sich nur in der Selbstunterordnung unter Gott lieben dürfe. In diesem Unterschiede liegt eben sowohl, als die Forderung der Vereinigung mit Gott in der um Gottes willen sich selbst vergessenden Liebe, die Möglichkeit des Gegensatzes, nämlich der von der Liebe Gottes sich trennenden Selbstliebe, oder des bei sich selbst verweilenden und sich überhebenden Hochmuthes. „Und das ist der Anfang aller Sünde, der Hochmuth, und der Anfang des menschlichen Hochmuthes ist das Abfallen von Gott. Aber zu dem Hochmuthe des Teufels kam der böswilligste Neid; zu dem Hochmuth, durch den er sich selbst verdammt fühlte, wollte der Teufel auch den Menschen überreden.“ (1)

Aus diesen Worten erhellt Augustin's Ansicht von dem innerlichsten Ursprung und Wesen der Sünde. Hat er zuvor den Begriff der Sünde in der Begierde oder in der Unterordnung der Vernunft unter die Sinnlichkeit gefunden, so müssen wir jetzt in seinem Sinne sagen, daß die Wurzeln der Begierde, oder der Hinneigung zu dem Niedrigern, in dem Hochmuth, wodurch der Mensch sich seinem Schöpfer entgegensetzt, verborgen liegen, oder daß der Hochmuth eben auch Begierde ist, und dem Gebiet der Sinnlichkeit die Selbstliebe

(1) De libero arbitrio lib. III., c. 25.

zugerechnet werden muß, welche im Geist von der Liebe Gottes beherrscht sein soll.

Die Anziehungskraft, welche der Manichäismus auf Augustinus ausgeübt hatte, beruhte, wie wir in dem ersten Bande nachgewiesen haben, zum Theil auch auf der manichäischen Sittenlehre, deren Ideal in dem Leben der Electen verwirklicht sein sollte. Denn obgleich Augustinus in seinem früheren Lebenswandel die Schranken der Sittlichkeit wenig beachtete, fühlte er doch oft, von seinem damaligen Treiben nicht befriedigt, die Sehnsucht, sich an sittliche Vorbilder anzuschließen, und die wirkliche oder scheinbare Ascetik der Manichäer, welche eben so sehr ihre eigene Heiligkeit priesen, als sie das Leben der Kirche herabzusetzen suchten, war für ihn eine nicht geringe Empfehlung des manichäischen Systems gewesen. Als er dann in der Folge einsah, daß er sich in den Manichäern getäuscht habe, zerrann auch, wie wir ebenfalls entwickelten, seine Meinung von dem Werthe der manichäischen Sitten, und die Ethik der Kirche in Lehre und Leben begeisterte ihn durch ihre Wahrheit und Erhabenheit. Auch in dieser Beziehung fühlte er sich gedrungen, eine Irrlehre, von deren Verderblichkeit er durch eigene Erfahrung so tief überzeugt war, zu bekämpfen, für die Kirche das Wort zu nehmen und den Versuch zu machen, ob er nicht Manche, die mit ihm und durch ihn geirrt hatten, zu seinem jetzigen Standpunkte hinüberziehen könne. In zwei Schriften „von den Sitten der katholischen Kirche" und „von den Sitten der Manichäer" (1), die er während seines Aufenthalts in Rom verfaßte (2), entwarf er ein anschauliches Bild des Gegensatzes

(1) De moribus ecclesiae catholicae und de moribus Manichaeorum. Opp. tom. I.

(2) Augustinus sagt, daß er diese beiden Schriften in Rom verfaßt habe, und nennt sie in seinen Retractationen zuerst unter den Schriften, welche seinem jetzigen Aufenthalte in Rom angehören. Gleichwohl enthalten die beiden Schriften einige Merkmale, welche auf eine spätere Zeit hinweisen. Die Benediktiner haben diese Merkmale zusammengestellt. Schon durch die ersten Worte der Schrift von den Sitten der katholischen

zwiſchen kirchlicher Sittenlehre und manichäiſcher Sittenlehre und zwiſchen kirchlichem Leben und manichäiſchem Leben. Wir können es ihm wohl nachfühlen, daß er bald nach ſeiner Umkehr zur Kirche, und zwar gerade in der Zeit ſeines jetzigen Aufenthalts in Rom, zu dieſer Darſtellung ſich berufen fand. Es war für ihn die Zeit der erſten liebevollen Hingebung an die kirchliche Gemeinſchaft, die erſte Zeit der mächtigen und beſeeligenden Eindrücke im Schooß der Kirche, er ſah und empfand in dem verklärenden Schimmer dieſer erſten Liebe, und Rom, wo er zwar bei ſeinem früheren Aufenthalte noch an dem Treiben der Manichäer Theil genommen, ſich ihnen aber auch innerlich allmälig ganz entfremdet hatte, Rom, das ungeachtet des dort verbreiteten Sittenverderbens (1) die reichſten Anſchauungen kirchlicher Größe und Herrlichkeit darbot, war gewiß ein beſonders geeigneter Boden, jetzt den Plan eines ſolchen Werkes bei ihm anzuregen.

In der Schrift „von den Sitten der katholiſchen Kirche“ giebt er zunächſt, in ſteter Beziehung auf das alte und neue Teſtament, deren Uebereinſtimmung er gegen die Manichäer hervorhebt, einen Grundriß der Sittenlehre, eine Entwickelung der ſittlichen Idee, und vergleicht alsdann mit der Lehre das kirchliche Leben. Die Aufgabe des menſchlichen Lebens, ſagt Auguſtinus, betrifft die Aneignung deſſen, was wahrhaft beſeeligt; der Gegenſtand alſo der Sittenlehre

---

Kirche: in aliis libris satis egisse nos opinor, quemadmodum Manichaeorum invectionibus, quibus in legem, quod vetus testamentum vocatur, imperite atque impie feruntur, seseque inter imperitorum plausus inani jactatione ventilant, possimus occurrere, ſetzen die von Auguſtinus in Afrika verfaßte Schrift de Genesi contra Manichaeos voraus. Wir müſſen daher annehmen, daß wir die beiden Schriften nicht ganz mehr in ihrer urſprünglichen Geſtalt haben, ſondern daß Auguſtinus in ſpäterer Zeit einige Ergänzungen hinzufügte. Außerdem hat er ſeine frühere Arbeit auch wohl hin und wieder verbeſſert.

(1) Manche Stellen in den Werken des Hieronymus ſchildern das Sittenverderben in Rom mit lebhaften Farben.

ist die Lehre vom höchsten Gute. Das höchste Gut aber des Menschen ist Gott. Denn wird von der Ansicht ausgegangen, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, so ist erstens die Seele, durch welche der Leib sein Leben und Bestehen empfängt, das höchste Gut des Leibes. Wiederum aber ist die Seele nicht sich selber das höchste Gut, denn sie bedarf der Vollendung, und hat in dem Streben nach Weisheit und Tugend ihre Beseeligung zu suchen. Die Quelle daher der Weisheit und Tugend, Gott, das allgegenwärtige Princip des höhern geistigen Lebens, ist das höchste, das wahre und unentreißbare Gut des Menschen. Demgemäß stellt die kirchliche Sittenlehre die vollkommene Gemeinschaft mit Gott als das Ziel des menschlichen Lebens hin, und als den Weg zu diesem Ziele bezeichnet sie die Liebe zu Gott. Aber die Liebe zu Gott ist eins mit der Liebe zu Christo, der Weisheit und Wahrheit Gottes, und wird mitgetheilt durch den heiligen Geist, der Eines Wesens mit dem Vater und dem Sohne, und also ebenfalls Gegenstand der Liebe zu Gott ist.

Jede Tugend besteht in dieser Liebe. Die Eintheilung der Tugend in die vier Cardinaltugenden spricht nur verschiedene Beziehungen der Liebe zu dem höchsten Gut aus. Die Mäßigkeit ist die Liebe, die sich rein und treu für Gott bewahrt. Aufgabe der Mäßigkeit ist die Ueberwindung der Begierde, die Verachtung der körperlichen Lockungen und des Ruhms vor den Menschen. Mäßigkeit in Hinsicht des Begehrbaren ist in Hinsicht des Verlierbaren Tapferkeit, die sich vornehmlich in der Erhebung über die Schmerzen und Leiden des Leibes und über den Verlust des Leibes selbst äußert, weil unter allen irdischen Besitzthümern, welche der Seele angehören, der Leib mit der Seele durch das engste Band verbunden ist. Die Tapferkeit ist die Liebe, die um Gottes willen Alles bereitwillig erträgt. Die Gerechtigkeit ist die Liebe, die auf rechte Weise sowohl dient als auch gebietet, nämlich sich mit voller Hingebung dem Dienste

Gottes weiht, aber auch auf Alles, was dem Menschen unterworfen sein soll, die gebührende Herrschaft ausübt oder ausüben will. Die Klugheit ist die Liebe, in so fern sie das in der Gemeinschaft mit Gott Fördernde und das in der Gemeinschaft mit Gott Hemmende wohl von einander unterscheidet.

Wer in dem zeitlichen Dasein diesen vier Tugenden nachlebt, erntet den Lohn des ewigen Lebens, die Erkenntniß der Wahrheit als die Frucht der vollkommenen Liebe zu Gott. Doch die Liebe zu Gott ist unzertrennlich von der Selbstliebe und von der Nächstenliebe. Nur der, welcher sich die Gemeinschaft mit dem höchsten Gute aneignen will, besitzt die wahrhafte Selbstliebe, und wer den Schöpfer liebt, muß auch das lieben, was zum Bilde des Schöpfers geschaffen ist. Die Liebe zu Gott ist sowohl der Grund als auch das Ziel der Nächstenliebe. Denn gemäß dem Gebote, daß die Nächstenliebe der Selbstliebe gleich sein soll, findet die Nächstenliebe ihre höchste Pflichterfüllung darin, daß sie den Nächsten in der Gemeinschaft mit dem Gute, auf dessen Aneignung die eigene Beseeligung beruht, zu fördern sucht. Wiederum aber auch wird die Liebe zu Gott durch die Nächstenliebe bedingt; diese Liebe ist gleichsam die Wiege jener Liebe und scheint — vielleicht als die geringere — auch früher ihre Vollendung zu erreichen. Den Nächsten lieben, heißt dem Nächsten wohlwollen. Die Nächstenliebe will Niemandem Schaden zufügen, sondern sich Jedem, so viel es möglich ist, in Ansehung sowohl des Leibes als auch der Seele wohlthätig beweisen, und hegt auch bei der Fürsorge für das leibliche Wohl des Nächsten stets die Beziehung auf sein Seelenheil. Daher umfaßt die „Medicina" und die „Disciplina" im weitesten Umfange des Worts die Bestrebungen und Aeußerungen der Nächstenliebe. Die „Disciplina" bezweckt theils Zügelung, theils Erbauung, und zwar beides in der Gesinnung der Liebe, obgleich sie bei denen, auf welche sie einzuwirken sucht, sich zu dem erstern Zwecke an

die Furcht und zu dem letztern Zwecke an die Liebe wendet. So müssen auch bei der welterziehenden Liebe Gottes im alten und im neuen Testament die auf einander sich beziehenden und ergänzenden Zwecke der Furcht und der Liebe unterschieden werden.

Daß diese von der ganzen heiligen Schrift verkündigte Sittenlehre auch wirklich aus dem kirchlichen Leben hervorleuchte, schildert dann Augustinus in folgenden Worten, die uns anschaulich zeigen, mit welcher Anhänglichkeit er sich der Kirche angeschlossen hatte, und wie tiefe Eindrücke er damals aus dem kirchlichen Leben in sich aufnahm: „o du katholische Kirche, wahrste Mutter der Christen, du lehrst uns, daß wir Gott, mit dem vereinigt zu sein das seeligste Leben ist, auf das Reinste uud Keuscheste verehren sollen. Du nennst uns keine Kreatur, daß wir sie anbeten sollen. Du schließest von jener vollkommenen und unverletzlichen Ewigkeit, welcher allein der Mensch unterworfen sein muß, und durch deren Gemeinschaft allein die vernünftige Seele nicht elend ist, Alles aus, was geworden, der Veränderung unterworfen und von der Zeit abhängig ist. Du vermischest nicht, was die Ewigkeit, die Wahrheit, der Friede selbst unterscheidet, und wiederum du trennst nicht, was Eine Majestät vereinigt. Aber du umschließest auch in solchem Maaße die Liebe zu dem Nächsten, daß für die verschiedenen Krankheiten, an welchen die Seelen wegen ihrer Sünden leiden, jegliches Heilmittel bei dir zu finden ist. Du übst und lehrst die Kinder kindlich, die Jünglinge kräftig, die Greise friedlich, wie es das leibliche und geistige Alter eines Jeden erfordert. Du unterwirfst zu keuschem und treuem Gehorsam die Weiber ihren Männern, nicht zur Sättigung der Begierde, sondern zur Fortpflanzung des Geschlechts und zur Gemeinsamkeit des Familienlebens. Du setzest die Männer über die Weiber, nicht zum Uebermuth gegen das schwächere Geschlecht, sondern unter den Gesetzen aufrichtiger Liebe. Du machst die Kinder den Eltern zu freiem Gehorsam unterthan. Du giebst

den Eltern eine fromme Herrschaft über die Kinder. Du verbindest Brüder mit Brüdern durch das Band der Religion stärker und fester als durch das Band des Blutes. Du befestigst, indem du die Bande der Natur und des Willens anerkennst, durch gegenseitige Liebe jedes Verhältniß der Verwandtschaft und Freundschaft. Du giebst den Knechten die Lehre, daß sie nicht sowohl aus Zwang des Dienstes, als vielmehr aus Freude an der Pflicht ihrem Herrn zugethan sein sollen. Du machst durch die Hinweisung auf Gott, den Herrn über alle, die Herren gegen ihre Knechte versöhnlich und geneigter, sich ihrer anzunehmen, als sie zu unterdrücken. Du vereinigst Bürger mit Bürgern, Völker mit Völkern, und die Menschen überhaupt durch die Erinnerung an die Ureltern nicht allein zur Gemeinschaft des Lebens, sondern auch zur brüderlichen Gemeinschaft. Du lehrst die Könige, für ihre Völker zu sorgen; du ermahnst die Völker, ihren Königen zu gehorchen. Du lehrst nachdrücklich, wem Ehre gebühre, wem Anhänglichkeit, wem Ehrerbietung, wem Furcht, wem Trost, wem Anmahnung, wem Ermahnung, wem Zurechtweisung, wem Tadel, wem Strafe, indem du zeigst, daß nicht allen Alles gebühre, aber allen Liebe und Niemandem Unrecht."

Augustinus gedenkt dann noch besonders der Gestaltungen des kirchlichen Lebens, in welchen er die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist, am meisten in ihrer Obmacht über alle irdischen Güter und Lockungen erblickte. Er wollte den Manichäern, welche sich auf den heiligen Wandel ihrer Ekleften beriefen, keine Antwort schuldig bleiben. Das Anachoretenleben im Orient und in Egypten, die von einsamer Natur umgebenen Vereine der Cönobiten und Sanctimonialen, das fromme Leben so vieler Bischöfe und Priester, die sich mitten unter den Umgebungen weltlichen Treibens einer strengen Weltentsagung befleißigten, die klösterlichen Verbindungen in den Städten, werden durch seine Schilderung mit heller Beleuchtung hervorgehoben, und die Liebe,

mit welcher er diese Lebensbilder entwirft, bezeichnet sowohl den Werth, der diesen ascetischen Erscheinungen des kirchlichen Lebens beigemessen ward, als auch ihre damals noch jugendliche Frische und ursprüngliche Innigkeit. Indessen bemerkt Augustinus doch auch, und beruft sich dabei auf Worte des Apostels Paulus, daß die Würdigung dieser ascetischen Richtungen des kirchlichen Geistes nicht zur Herabsetzung des sonstigen kirchlichen Lebens, bei welchem sich eine solche Weltentsagung nicht zeige, gereichen dürfe. Nicht unbedingt die Entsagung, wohl aber unbedingt der rechte Gebrauch der irdischen Güter werde durch das göttliche Wort geboten, und diejenigen, welche des irdischen Gutes recht gebrauchten, seien auch jederzeit im Stande dasselbe hinzugeben, sobald sie ein solches Opfer von sich fordern müßten. Von neuem erinnert er daran, daß die wahre Liebe zu Gott stets mit der Nächstenliebe vereinigt sei, spricht aber auch zugleich die Ueberzeugung aus, daß selbst in dem strengsten Anachoretenleben die Nächstenliebe durch Beispiel und Gebet ihren Ausdruck finden könne.

Endlich bemerkt er noch, daß es nicht seine Absicht sei, das kirchliche Leben als ein fleckenloses darzustellen. Er giebt es den Manichäern zu, daß in der katholischen Kirche viel Namenchristenthum gefunden werde, Aberglaube oft die Stelle der Frömmigkeit einnehme, und der Schein der Frömmigkeit oft nur auf Heuchelei beruhe; er weigert sich nicht des Eingeständnisses, daß die Kirche viele unwürdige Mitglieder dulde, weil sie der göttlichen Entscheidung nicht vorzugreifen wage, und die Hoffnung nicht aufgebe, daß auch diese Unwürdigen noch gebessert werden könnten; in gewissem Sinne also erkennt er die manichäischen Vorwürfe als gegründet an; nur sollen die Manichäer mit demselben Maaßstabe, mit welchem sie das Leben Anderer messen, auch ihr eigenes Leben messen, und wenn sie dann sehen, daß ihre Vorwürfe gegen das kirchliche Leben auf ihr eigenes Leben zurückfallen, nicht mehr Leben mit Leben, sondern Lehre mit

Lehre vergleichen, um zu beurtheilen, wo die vorzüglichere Sittenlehre vorhanden sei, ob bei ihnen oder in der Kirche.

Der Schrift über die Sitten der katholischen Kirche fügte Augustinus die Schrift „über die Sitten der Manichäer" als Gegenstück hinzu, eine meisterhaft ausgearbeitete Streitschrift, die mit einer wahrhaft vernichtenden Dialektik das Haltlose, Widersinnige und geradezu Frevelhafte in der manichäischen Sittenlehre darstellt. Wir haben schon im ersten Bande, als wir nachwiesen, wie Augustinus dem Manichäismus wieder entfremdet ward, Veranlassung gehabt, diese Schrift ausführlich zu benutzen (1), und es bleibt uns, indem wir auf das dort Gesagte uns zurückbeziehen, jetzt nur noch übrig, die merkwürdige Streitschrift nach ihrem Organismus zu betrachten.

Ausgehend von der in der ersten Schrift angegebenen Begriffsbestimmung, daß die Sittenlehre die Lehre vom höchsten Gut zum Gegenstand habe, und die Liebe Gottes, aus welcher die wahre Nächstenliebe hervorgehe, als Aufgabe des menschlichen Strebens und Wandels darstelle, — ein Grundsatz, welchen die Manichäer anerkannten (2), — hatte Augustinus darzuthun, daß die Manichäer, da sie durchaus irrthümliche Vorstellungen von dem Wesen des höchsten Gutes hegten, auch zu den verkehrtesten Meinungen von dem, was zur Sittlichkeit gehöre, verleitet werden mußten. Er beschäftigt sich daher zuerst mit der Widerlegung des manichäischen Dualismus. Der manichäischen Frage: woher ist das Böse? stellt er die Frage entgegen: was ist das Böse? und zeigt, daß die Antwort der Manichäer: eine dem Wesen Gottes von Ewigkeit her entgegengesetzte Substanz, — unhaltbar sei und in die größten Widersprüche sich verwickele. Allerdings sei das Böse der Gegensatz gegen Gott; da nun aber das Wesen Gottes als das höchste Sein gedacht werden

(1) Seite 433—44 u. S. 458 u. ff.
(2) De moribus eccles. catholicae §. 57.

müsse, so könne das Böse nur als das Nichtsein, und jede Erscheinung des Bösen nur als Wesensberaubung aufgefaßt werden. Zu dieser Auffassung werde denn auch jede nähere Erklärung des Bösen Seitens der Manichäer hingedrängt. Dies erörtert Augustinus im Einzelnen an den Begriffsbestimmungen: das Böse ist das, was gegen die Natur ist; das Böse ist das Schadenbringende; das Böse ist das Verderben. Wenn nämlich von den Manichäern gesagt werde: das Böse sei das, was gegen die Natur sei, so bedeute das im Grunde nichts Anderes als: das Böse sei das Nichtsein. Natur, Sein und Wesen sind nur verschiedene Ausdrücke für denselben Begriff. Was gegen die Natur ist, das ist auch gegen das Sein oder gegen das Wesen, mithin wesenlos. Das Naturwidrige äußert sich in der Verringerung und Auflösung der Natur, zieht die Natur hin zum Nichtsein. Oder wenn die Manichäer antworten: das Böse ist das Schadenbringende, — so ist das Schadenbringende in so fern schädlich, als es dem, welchem es Schaden bringt, etwas Gutes entzieht. Denn wo es nichts Gutes zu vernichten giebt, da giebt es auch nichts Schädliches. Abermals also äußert sich der Einfluß des Bösen darin, daß es die Substanz verringert und zum Nichtsein hinzieht. Oder wenn endlich die Manichäer antworten: das Böse ist das Verderben, — so ist das Verderben gewiß keine an und für sich bestehende Substanz, sondern äußert sich niemals anders als an der Substanz, nämlich als Beraubung oder Zerstörung derselben. Der beschränkt-sinnlichen Vorstellung, gemäß welcher einmal ein Manichäer das substantielle Wesen des Bösen an einem Skorpion nachweisen wollte (1), setzt er jene schlagende Dialektik entgegen, von der wir schon früher Beispiele mitgetheilt haben. Er zeigt durch diese Dialektik das Abgeschmackte und Widersinnige der Behauptung, daß eine Sache deshalb, weil sie auf eine andere Sache einen schädlichen

(1) Bd. I. S. 159.

Einfluß ausübe, zur böſen Subſtanz gehöre, und macht anſchaulich, daß aus dergleichen einzelnen Wahrnehmungen im Allgemeinen die Naturwidrigkeit als das Böſe ſich herausſtelle, alſo nicht eine Subſtanz, ſondern das Gegentheil der Subſtanz, von welchem wohl geſagt werden könne, woher es nicht ſei, nämlich nicht von der Subſtanz, nicht von Gott, nicht aber geſagt werden könne, woher es ſei (1).

Durch dieſe Entwickelungen ergab ſich ſowohl die Unhaltbarkeit des Dualismus als auch die Unhaltbarkeit der mit dem Dualismus zuſammenhängenden manichäiſchen Lehre von der Weltbildung und Weltentwickelung. Auguſtinus weiſt nach, daß die Manichäer, von dem Weſen des Böſen redend, nicht umhin könnten, gar manche Eigenſchaften des Guten auf das Böſe zu übertragen (2); er weiſt auch nach, daß die manichäiſche Lehre von der Weltbildung und Weltentwickelung, da ſie eine verderbenbringende Einwirkung des Guten auf das Böſe und des Böſen auf das Gute annehme, nicht allein eine Widerſinnigkeit, ſondern auch eine Läſterung enthalte. Denn weder an dem vollkommenen Böſen noch an dem vollkommenen Guten ſei etwas zu verderben (3); eine Gottesläſterung aber werde ausgeſprochen, wenn geſagt werde, daß die göttliche Natur dem Verderben ausgeſetzt geweſen ſei. Auguſtinus ſpricht hierbei ſeine Ueberzeugung aus, daß einzig und allein von der Kirchenlehre, vermittelſt des Schöpfungsbegriffs, durch Unterſcheidung zwiſchen dem göttlichen Weſen und dem kreatürlichen

(1) De mor. Manichaeor. c. 8. Deus auctor essentiae est, nec aliqua essentia potest videri esse, quod in qua fuerit cogit non esse. Dicitur ergo aliquid, unde non sit inconvenientia, nam unde sit, nihil dici potest.

(2) Zu vergl. die Bd. I. S. 160—62 mitgetheilten Stellen, mit welchen die Stellen, welche hier aus der Schrift von den Sitten der Manichäer angeführt werden könnten, weſentlich übereinſtimmen.

(3) . . nam et illam non factam (substantiam), quae summum bonum est, esse incorruptibilem, et ipsam corruptionem, quae summum malum est, non posse corrumpi. De mor. Manich. c. 6.

Wesen, zwischen dem Urguten und dem an dem Urguten theilhabenden Guten, der befriedigende Ausweg aus diesen Untersuchungen gezeigt werde.

Es war nun darzustellen, daß die dogmatische Grundlehre des Manichäismus den nachtheiligsten Einfluß auf die Sittenlehre und das Leben der Manichäer geäußert habe. Die manichäische Sittenlehre wurde durch die drei Signacula symbolisch zusammengefaßt [1]. Schon gegen die Angemessenheit dieser Symbole als Zeichen für das gesammte sittliche Leben ließ sich Manches einwenden, indessen war dies eine Nebensache, und es kam auf die Lehren an, welche durch die Signacula symbolisirt wurden. Das Signaculum des Mundes sollte, wie wir früher erwähnten, die Bedeutung haben, daß der wahre Manichäer, nämlich der Eklekt, da der Auditor gleichsam nur erst als im Vorhofe der manichäischen Sittenlehre befindlich angesehen wurde, mit seinem Munde keine Lästerung ausspreche, und in seinen Mund keine unreine Speise aufnehme. War aber nicht die manichäische Lehre von dem Verhältniß der beiden Naturen und der Gefangennehmung eines Theils der göttlichen Substanz durch das Reich der Finsterniß eine unzweifelhafte Lästerung, da durch diese Meinung die unbedingte Erhabenheit, Unwandelbarkeit und Unverletzbarkeit des göttlichen Wesens angetastet ward? Denn jede Bemühung der Manichäer, dem Vorwurfe auszuweichen, daß eine solche Lästerung aus ihrer Lehre sich ergebe, erschien als unzulänglich, drängte einerseits hin zur Abschwächung und Auflösung der dualistischen Grundlage des Manichäismus, und konnte dabei doch andererseits, da der Schöpfungsbegriff nicht ausgesprochen wurde, die Beschuldigung unwürdiger Aeußerung über das göttliche Wesen nicht vermeiden. Ebenso setzt Augustinus auch in jener zweiten Beziehung, nach welcher das Signaculum des Mundes die Enthaltung der manichäischen Eklekten von jeder

[1] Bd. I., S. 73.

unreinen Speise bezeichnen sollte, nicht allein das Abgeschmackte, sondern auch das Unsittliche der manichäischen Lehre auseinander. Thöricht war es, daß die Ekleкten sogar den mäßigsten Genuß des Weins verabscheuten und als ein Verbrechen gegen das Signaculum des Mundes betrachteten, dagegen aber sich kein Gewissen daraus machten, dem reichlichen Genusse von Getränken, die aus dem Safte anderer Früchte bereitet waren, den Wein ersetzten und an Lieblichkeit des Geschmacks vielleicht noch übertrafen, sich hinzugeben. Abgeschmackt und widersinnig war der Grund, weshalb die Ekleкten den Genuß von Fleisch verabscheuten. Es war dieser Grund eine Ausgeburt der zügellosen manichäischen Phantasie und beruhte, wie im ersten Bande erwähnt ward [1] auf der Vorstellung, daß als das böse Erzeugniß animalischer geschlechtlicher Zeugung das Fleisch zu betrachten sei, wofür auch auf manichäischem Standpunkte nicht der geringste Beweis dargeboten werden konnte. Denn es erhellte und konnte durch die schlagendsten Beispiele einleuchtend gemacht werden, daß die Merkmale, aus welchen die Manichäer in ihrer sinnlichen Auffassungsweise auf das Vorhandensein der guten Substanz zurückschlossen, gleichfalls bei der angeblich unreinen animalischen Substanz gefunden wurden. Das thierische Fett träufelte eben so klar als der Saft der Olive, und ein gebratenes Spanferkel vereinigte nach Farbe, Geschmack und Geruch dieselben Kennzeichen, auf welche zum Beispiel bei einer Baumfrucht die Manichäer ihre Ueberzeugung von der Anwesenheit der Substanz des Guten zurückführen mochten.

So weit zwar erschien die manichäische Ascetik, welche durch das Signaculum des Mundes bezeichnet ward, nur als widersinnig, aber dadurch, daß ihre Uebertretung für eine weit schwerere Sünde galt, als die Sünde der Völlerei, wurde sie zur wirklichen Unsittlichkeit gestempelt.

---

[1] Bd. I. S. 72.

Doch fast noch mehr als durch das, was die Elekten an Speise und Trank nicht genossen, wurde ihr durch das, was sie genossen, das Gepräge der Unsittlichkeit aufgedrückt. Wir haben erwähnt, daß den Manichäern jeder Eingriff in das vegetabilische Naturleben sündlich zu sein schien [1], und daß die Auditoren die Verpflichtung hatten, für die von ihnen an dem Pflanzenreich begangenen Versündigungen Gaben von Früchten und Gewächsen den Elekten zum sühnenden Genusse darzubringen. Zu welchen frevelhaften Verirrungen ein solcher an sich selbst schon unsittlicher Kultus veranlassen konnte, haben wir ebenfalls schon früher dargestellt, und dürfen uns also auf das dort Gesagte zurückbeziehen [2].

Eben dieses dürfen wir auch in Betreff der beiden übrigen Signacula, von denen das Signaculum der Hände zur Bezeichnung der Lehre diente, daß der Manichäer sich vor der Verletzung des Naturlebens, sowohl des Thierlebens als auch des Pflanzenlebens, zu bewahren habe, und das Signaculum der Brust die Lehre versinnbildlichte, daß der Manichäer sich einer vollkommenen Keuschheit befleißigen, namentlich aber die Fesselung der Seele an die körperlichen Bande durch die geschlechtliche Zeugung vermeiden solle. In dem ersten Bande unseres Werkes haben wir schon hinreichend dargestellt, welche dem sittlichen Bewußtsein widersprechende Anweisungen gemäß jenen Lehren gegeben wurden, und welche Gerüchte eines gräuelvollen Mysteriums, das vielleicht nie ausgeübt ward, aber doch eine naheliegende Folgerung war, sich anschlossen [3]. Wir fügen daher jetzt nur noch die Bemerkung hinzu, daß Augustin's Dialektik, mit welcher er hinsichtlich des zweiten Signaculums die bodenlose Willkür der manichäischen Sittenlehre entwickelt, eben so ausgezeichnet und überwältigend ist, als dieses in

(1) Bd. I. S. 72.
(2) Bd. I. S. 140.
(3) Bd. I. S. 71, 141, 140, 133.

Betreff des ersten Signaculums aus den von uns mitgetheilten Auszügen erhellen dürfte. Er sagt am Schlusse dieses Abschnittes: „es ergiebt sich bereits hinlänglich, wie es um eure drei Signacula stehe. Das sind eure Sitten! Darauf laufen eure bewundernswürdigen Vorschriften hinaus, in denen nichts sicher, nichts fest, nichts vernunftgemäß, nichts tadellos ist, sondern Alles ist zweifelhaft oder vielmehr ohne Zweifel falsch, Alles ist widersprechend, verabscheuenswerth und abgeschmackt. Wenn ihr also darnach thätet und eure Lehren erfülltet, so gäbe es keine thörichteren Menschen als euch; nun aber, da ihr jenes lobt und lehrt und doch nicht thut, können nun wohl falschere und hinterlistigere und boshaftere Menschen, als ihr seid, genannt und gefunden werden?“

Es folgt jetzt in der Schrift von den Sitten der Manichäer die Erzählung jener einzelnen Sittenlosigkeiten, die ebenfalls schon in dem ersten Bande ihre ausführliche Darstellung erhalten haben [1]. „Wenn ihr, sagt endlich Augustinus, behaupten wollt, daß dieses falsch sei, so leugnet ihr Thatsachen, die zu offenkundig und allgemein verbreitet sind. Aber ihr werdet von anderen Vertheidigungsmitteln, die ich nicht mißbillige, Gebrauch machen. Entweder nämlich werdet ihr auf Einige hinweisen, von welchen eure Lehre erfüllt werde, und darauf dringen, daß diese nicht wegen der Verbrechen Anderer angeklagt werden dürfen; oder ihr werdet antworten, daß nicht sowohl gefragt werden müsse, von welcher Beschaffenheit die Mitglieder eurer Sekte seien, als vielmehr, von welcher Beschaffenheit das Bekenntniß eurer Lehre an sich selbst sei. Wenn ich nun dies beides auch anerkenne, — wiewohl ihr weder nachweisen könnt, daß es treue Beobachter eurer Vorschriften gebe, noch eure Häresie von so vielen und großen Widersinnigkeiten und Schändlichkeiten zu reinigen vermögt, — so habe ich doch

[1] Bd. I. S. 134—39.

gar sehr zu fragen, warum ihr die Christen katholischen Bekenntnisses, auf das verderbte Leben Einiger hinblickend, mit euren Schmähungen verfolgt, da ihr es unverschämt verweigert, daß über den Lebenswandel der Eurigen eine Untersuchung angestellt werde, oder noch unverschämter dies nicht verweigert, indem ihr die Anerkennung dafür verlangt, daß in eurer geringen Zahl doch Einige vorhanden seien, welche eure Lehre beobachten, während ihr in der großen Zahl der katholischen Christen denen, die ihrem Bekenntnisse nachleben, eure Anerkennung versagt."

Zweites Capitel.

Rückreise nach Afrika. Kurzer Aufenthalt in Carthago. Heimkehr nach Thagaste. Das Mönchsthum der damaligen Zeit. Leben und Schriften des Augustinus in Thagaste.

Inzwischen war der Zeitraum eines Jahres vorübergegangen. Als der Sommer des Jahres 388 begann, führte Theodosius raschen Schrittes seine Kriegsschaaren gegen Maximus. Das Heer des Maximus ward bei Siscia geschlagen. Ungesäumt eilte Theodosius nach Aquileja, wo Maximus vergebens eine Zuflucht suchte. Bald war die Stadt eingenommen und lag Maximus gefangen zu den Füßen seines Siegers. Aber sein Leben war verwirkt, und es traf ihn die verdiente Todesstrafe. Valentinian wurde in sein Reich, zu welchem jetzt noch die Länder jenseits der Alpen kamen, wiedereingesetzt.

Als nach dem Tode des Maximus der Friede wiederhergestellt war, kehrte Augustinus, vielleicht im September des Jahres 388, mit seinem Sohne und mit Alypius und

Evodius nach Afrika zurück [1]. Alypius, der weder die Reise von Mailand nach Ostia, noch den zweiten römischen Aufenthalt mit Augustinus getheilt zu haben scheint, hatte sich doch jetzt wieder seinem Freunde als Gefährte angeschlossen [2]. Erinnerungen und Gedanken voll ernster Wehmuth, aber von Frieden durchdrungen, mußten in Augustin's Seele aufwachen, als vor seinem Blicke die afrikanische Küste auftauchte, Carthago wieder sich ausbreitete und nahe an der Hafenstelle jene Basilika sichtbar ward, in welcher Monnica die Nacht unter Gebet und Thränen zubrachte, während das Schiff, das ihn nach Italien führen sollte, die Anker lichtete. Fünf Jahre waren seitdem verstrichen. Der Unterschied zwischen damals und jetzt, dessen Augustinus noch in weit späterer Zeit lebhaft eingedenk war [3], mußte von ihm in nachsinnender Betrachtung bewegt werden, von dem Hinblick auf die Kirche des Cyprian mußte seine Erinnerung zu dem Grabe seiner Mutter an der Küste zu Ostia sich zurückwenden, alte Wunden, welche schon die Narben der Zeit an sich trugen, mußten wieder zu schmerzen beginnen; aber welche Erinnerungen damals auch wehmüthig in ihm aufwogen mochten, über alle doch verbreitete sich das Gefühl der Versöhnung in dem Bewußtsein der höheren Hand, die ihn über das Meer geführt und zurückgeführt hatte, und der Entschluß, welchen er nun bald in Thagaste verwirklichen, das Leben, welchem er dort nun bald sich weihen wollte, wird bei seiner Ankunft zu Carthago gewiß stärkend und erhebend sein Gemüth beschäftigt haben.

(1) Contra litteras Petiliani lib. III., c. 25.

(2) De civitate Dei lib. XXII., c. 8. Daß Alypius mit Augustinus weder von Mailand nach Ostia reiste, noch in Rom zusammenlebte, scheint ziemlich unzweifelhaft zu sein. Denn sonst wäre doch zu erwarten, daß Augustinus aus jener Zeit etwas von ihm erwähnen würde. Dies geschieht aber nicht, während Evodius öfters erwähnt wird, sowohl bei der Erzählung von Monnica's Tode als auch in den Schriften de quantitate animae und de libero arbitrio.

(3) Serm. 3 in Psalm. 36: alii ivimus et alii redivimus.

In Carthago hatte er geraume Zeit gelebt, in jenen Lebensjahren, in welchen das Herz für Freundſchaft am empfänglichſten iſt, er hatte auch dort ſchon als Lehrer der Rhetorik eine bedeutende Wirkſamkeit ausgeübt. Vertraute Freunde konnte er alſo wieder begrüßen, anhängliche Schüler wiederſehen, die inzwiſchen zu Männern herangereift waren, und in angeſehenen und öffentlichen Lebensverhältniſſen ſich befinden mochten. So wie nun er ſich des Wiederſehens freute, war gewiß auch ſein Bild in manchen Seelen nicht erloſchen. Dafür ſpricht folgendes Beiſpiel. Als er mit einem früheren Schüler, Eulogius, der jetzt die Rhetorik in Carthago lehrte, wieder zuſammentraf, ſagte dieſer zu ihm (1): „eines Abends, als ich mich auf den Vortrag vorbereitete, den ich am nächſten Tage aus den Werken Cicero's meinen Schülern halten wollte, gerieth ich auf eine Stelle, die ich nicht verſtehen konnte, und ſo ſehr beunruhigte mich dies, daß ich kaum einzuſchlafen vermochte. Aber in der Nacht erſchienſt du mir im Traum, ich ſah deine Geſtalt, und du legteſt mir im Traum jene Stelle aus.“ Auch ſeinen Freund Honoratus, den wir im erſten Bande öfter erwähnt haben, ſah er in Carthago wieder (2). Honoratus war den Manichäern zugethan geblieben, und Auguſtinus mußte um ſo angelegentlicher wünſchen, ihn den manichäiſchen Irrthümern zu entreißen, als er ſelbſt durch ſeine Ueberredung die Veranlaſſung gegeben hatte, daß Honoratus dem Manichäismus beigetreten war. Doch blieb ſein Wunſch für jetzt noch erfolglos. Auch noch einen andern Freund, den Martianus, mit welchem er innig verbunden geweſen war, begrüßte er jetzt wieder (3).

(1) De cura pro mortuis gerenda, c. 11.

(2) Ich beziehe nämlich die betreffende Stelle in der Schrift de moribus Manichaeorum c. 12 auf Auguſtin's jetzigen Aufenthalt in Carthago und auf den Honoratus, indem ich zugleich den Inhalt der Schrift de utilitate credendi vor Augen habe.

(3) Epist. 258 in August. Opp. tom. II. Den Inhalt dieſes Briefes beziehe ich zum Theil auf den jetzigen Aufenthalt des Auguſtinus in Carthago.

Er fand dasselbe treue Freundesherz, wie vormals, dieselbe theilnehmende Liebe, mit welcher Martianus ihn einst bei seinen Bestrebungen und Hoffnungen begleitet hatte; als er von seinem Entwickelungsgange erzählte und von dem Vorsatze sprach, den er in seiner Vaterstadt zur Ausführung bringen wolle, wünschte ihm Martianus mit Herzlichkeit, daß dies zu seinem Glücke gereichen möge; aber leider freilich beruhte dieser Wunsch nicht auf der Miterfahrung und dem Verständniß des Glaubens und Friedens, den Augustinus als den köstlichsten Erwerb aus Italien heimbrachte. Wie lieb ihm daher auch das Wiedersehen so mancher Freunde sein mußte, so hatte es doch auch zum Theil eine schmerzliche Seite, wenn er an Cicero's Begriffsbestimmung der Freundschaft, daß diese eine mit Wohlwollen und Liebe verbundene Uebereinstimmung in menschlichen und göttlichen Dingen sei, sich erinnerte, und dann daran gedachte, daß zwischen ihm und Freunden, die seinem Herzen theuer waren, zwar in Hinsicht der menschlichen Dinge eine solche Uebereinstimmung noch bestehe, aber nicht in Hinsicht der göttlichen Dinge, also nicht in Hinsicht des tiefsten und innerlichsten Bandes, von welchem Menschenseelen umschlungen werden. Er fühlte, daß die Jahre, in denen er aus der Heimath entfernt gewesen war, doch zuweilen dort, wo er in früherer Jugendzeit sich eines Herzens und einer Seele wußte, eine trennende Grenze aufgerichtet hatten, über welche ihn zunächst nur die Hoffnung erheben konnte, daß die zur Zeit mangelnde Uebereinstimmung in göttlichen Dingen späterhin zu der Uebereinstimmung in menschlichen Dingen noch hinzutreten werde.

Indessen knüpfte und befestigte er doch auch solche freundschaftliche Beziehungen, bei welchen jener Mangel nicht vorhanden war. Wahrscheinlich bildete sich während seines jetzigen Aufenthaltes in Carthago sein erstes näheres Verhältniß zu dem derzeitigen Diakonus, nachherigem Bischofe Aurelius von Carthago, das erste Band einer gegenseitigen

Zuneigung, die im Lauf der Jahre bei beiden Männern immer inniger wurde, und für die Geschichte der nordafrikanischen Kirche von großer Bedeutung ward. Auch der Gastfreund, bei welchem Augustinus wohnte, ein angesehener Rechtsgelehrter Namens Innocenz [1], war nebst seinem ganzen Hause von christlicher Frömmigkeit beseelt. Mit ihm trug sich eine wunderbare Begebenheit zu, die wir sowohl ihrer selbst wegen, als auch, weil sie uns einen Blick in Augustin's damaliges Leben zu Carthago thun läßt, hier nicht übergehen mögen [2].

Innocenz hatte an Fistelgeschwüren gelitten, und auf den Ausspruch der Aerzte, daß er nur von dem schneidenden Messer Hülfe erwarten könne, sich einer sehr schmerzhaften Operation unterworfen. Indessen wurde dieselbe glücklich beendigt, die Genesung schien einen regelmäßigen Verlauf zu nehmen, und die Wunden schlossen sich. Doch jetzt zeigte es sich, daß die Aerzte, als sie den Fistelwindungen nachspürten, einen Gang übersehen hatten, und nachdem sie eine Zeitlang vergebens andere Mittel angewandt hatten, erklärten sie endlich, daß die Operation wiederholt werden müsse. Innocenz erschrak im ersten Augenblick so heftig, daß er keine Antwort zu geben vermochte; als er aber die Sprache wiederfand, waren seine Worte ein Erguß bitterer Klagen, in welchen Schmerz und Unwille sich vermischte. Es wurde noch ein anderer Arzt zu Rathe gezogen, ein berühmter Wundarzt aus Alexandrien; auch dieser gab seine Erklärung dahin ab, daß einzig und allein durch nochmalige Anwendung des Messers Heilung zu erreichen sei. Innocenz unterwarf sich der Nothwendigkeit mit kummervollem Herzen, und es wurde festgesetzt, daß am folgenden Tage von den übrigen Aerzten in Gegenwart des alexandrinischen Wundarztes die Operation vorgenommen werden solle. Als aber

[1] Exadvocatus vicariae praefecturae.
[2] De civitate Dei, lib. 22, c. 8.

die Aerzte fortgegangen waren, überfiel den Kranken ein so verzweifelnder Schmerz, daß ebenfalls seine Familie in laute Wehklagen ausbrach, und fast, als wäre er schon gestorben, über ihn trauerte. Kaum vermochten die Freunde des Hauses durch ihren tröstenden Zuspruch die gesunkene Hoffnung noch wieder etwas zu beleben. Es pflegten nämlich der Bischof Saturninus von Uzala, der Presbyter Gelosus und die Diakonen der carthagischen Kirche, unter ihnen der Diakonus Aurelius, den Innocenz jeden Abend zu besuchen; auch Augustinus und Alypius waren zugegen. Mit Thränen bat der Leidende, daß doch alle morgen in der schweren Stunde, von welcher ihm schien, als könne er sie nicht überleben, zugegen sein möchten. Die Geistlichen suchten ihn zu ermuthigen, ermahnten ihn, daß er auf Gott vertrauen und sich mit männlicher Standhaftigkeit in den göttlichen Willen ergeben solle. Dann knieten alle zum Gebete nieder; Innocenz aber, als ob eine höhere Gewalt ihn fortreiße, warf sich mit solcher Inbrunst zur Erde, betete mit solchen Thränen, solchen Seufzern, solchen Bewegungen und Worten, daß seine ganze Seele im Gebete sich zu ergießen und auszuhauchen schien, und Augustinus, von diesem Eindruck überwältigt, selbst nicht beten konnte, sondern nur in seinem Herzen die Worte sprach: „Herr, welche Gebete der Deinigen erhörst Du denn, wenn Du dieses Gebet nicht erhörst?“ Der Bischof ertheilte darauf die Benediction und die Versammelten gingen auseinander. Der gefürchtete Tag brach an, die Geistlichen, wie sie versprochen hatten, auch Augustinus und Alypius fanden sich wieder bei Innocenz ein, die Aerzte erschienen, die Vorbereitungen wurden getroffen, der Verband ward gelöst und der eine von den Aerzten schickte sich an, die Operation zu vollziehen, aber zu seinem Erstaunen konnte er die kranke Stelle nicht mehr erblicken; er suchte mit den Augen, drückte mit den Fingern, aber es zeigte sich nichts Schadhaftes mehr, sondern eine durchaus feste Narbe. Welcher Dank, welche Freude dieser Entdeckung

folgte, wagt Auguſtinus nicht zu beſchreiben. Ihm blieb dieſe Begebenheit unvergeßlich, und oft noch in ſpäterer Zeit, wenn er den Aurelius wiederſah, erinnerten ſie ſich an jene wunderbare Thatſache aus der Zeit ſeines damaligen kurzen Aufenthaltes in Carthago.

Sein damaliger Aufenthalt in Carthago iſt nämlich nur als ein kurz vorübergehender anzuſehen (1), nur als ein kurzes Raſten auf der Reiſe zu ſeiner Vaterſtadt, wo er jene Lebensweiſe, deren Ideal ihm vorſchwebte, im vollen Sinne verwirklichen wollte. Als er von ſeinen Freunden in Carthago Abſchied nahm, rief ihm Martianus in ſeiner gewohnten theilnehmenden Liebe die Worte des Terenz zu: „dieſer Tag nun bringt ein anderes Leben, fordert andere Sitten“ (2); Worte, an welche Auguſtinus nach manchen Jahren ſeinen Freund in einem ernſten Zeitpunkte des Lebens wieder zu erinnern Veranlaſſung hatte.

Im Herbſte alſo des Jahres 388 traf der zu ſeiner Vaterſtadt Heimkehrende in Thagaſte ein. Die herbſtliche Jahreszeit, welche mehr als die andern Jahreszeiten den Gedanken an die Vergänglichkeit des Irdiſchen anregt, ſtand im Einklang mit den Eindrücken, die ihm auf den Stätten ſeiner Heimath entgegentraten. Kaum anderswo wird in ſolchem Maaße, als auf dieſen Stätten, nach längerer Abweſenheit der unaufhaltſam forteilende und die irdiſchen Verhältniſſe umgeſtaltende und auflöſende Gang der Zeit empfunden. Auguſtinus betrat wieder das elterliche Haus, aber das irdiſche Leben ſeiner Eltern gehörte der Vergangenheit an, und wenn dieſes auch in Anſehung ſeines Vaters weniger von

(1) Daß Auguſtinus ſich damals nur kurze Zeit in Carthago aufhielt, iſt ſchon an ſich ſelbſt wahrſcheinlich, ergiebt ſich aber auch, wenn die von Poſſidius beigebrachten Zeitbeſtimmungen: ad quos veniens, ferme triennio Deo vivebat, und: in clericatu vel episcopatus annis vixit ferme XL., erwogen werden (c. 3 u. 31).

(2) Epist. 258: nunc hic dies aliam vitam affert, alios mores postulat.

ihm gefühlt wurde, weil Patricius schon lange gestorben war, und er nach dem Tode desselben inzwischen schon wieder längere Zeit in Thagaste gelebt hatte, so mußte doch, was seine Mutter betraf, die er bei seinem Abschiede von Thagaste dort zurückließ, das Vormals und Jetzt, zwischen welchem das Grab zu Ostia lag, sich wehmüthig in seiner Seele zusammenschließen und ein tiefes Gefühl von der Vergänglichkeit alles Irdischen bei ihm wecken. Wenn er dann ferner sich erinnerte, auf welchem Gipfel irdischen Glücks damals, als er zuletzt sich von Thagaste trennte, sein väterlicher Freund Romanianus sich befand, so mußte abermals der Gedanke an die Unbeständigkeit und Nichtigkeit der irdischen Güter sich ihm aufdrängen. Allerdings bedurfte es bei ihm dieser Eindrücke nicht, um ihn in dem Entschlusse zu bestärken, den er längst gefaßt und zum Theil ja auch schon erfüllt hatte, daß er in der freiwilligen Entsagung des irdischen Glücks und der Güter, in welchen die Welt ihren Frieden sucht, sich den Besitz eines unentreißbaren Friedens sichern wolle; aber gewiß, wenn es solcher Eindrücke bedurft hätte, so konnten sie ihm durch die Rückkehr in seine Vaterstadt zugeführt werden. Bevor wir nun darstellen, auf welche Weise er jenem Lebensbilde, das ihn bei der Erzählung des Pontitianus mit so großer Sehnsucht ergriffen hatte, nachzustreben suchte, wollen wir hier, als an dem geeignetsten Orte, auf das damalige Mönchsthum, das wir zwar schon öfter, aber doch immer nur andeutend erwähnt haben, einen genaueren Blick werfen.

Das christliche Leben auf Erden ist eine Pflanzung vom Himmel, und strebt, wie es vom Himmel seinen Ursprung hat, auch zum Himmel wieder empor. Es ist daher eine von dem christlichen Bewußtsein überhaupt unzertrennliche Forderung, daß die irdischen Besitzthümer und Güter, die irdischen Arbeiten und Sorgen jener höheren Richtung, in welcher das Gemüth des Christen seine wahrhafte Aufgabe anschaut und seine wahrhafte Befriedigung findet, nicht übergeordnet werden

dürfen, sondern vielmehr derselben stets untergeordnet sein sollen. Durch die Beziehung auf das Himmelreich soll das gesammte christliche Leben verklärt werden. Dieser Forderung suchten seit der frühsten Zeit der christlichen Kirche Manche auf solche Weise zu entsprechen, daß sie einer strengeren Weltentsagung, als sie im Allgemeinen durch den christlichen Beruf geboten wurde, sich hingaben, mochten sie nun aus eigenthümlichen Lebensfügungen hierzu die Veranlassung entnehmen, oder gerade für ihren Seelenzustand die Uebung einer solchen strengeren Ascetik heilsam erachten, oder endlich aus innerlichster Sehnsucht sich dazu erweckt fühlen, sich den Banden des irdischen Treibens mehr als gewöhnlich zu entziehen, um desto ungehemmter durch Gebet und Betrachtung und Beschäftigung mit den Angelegenheiten des Reiches Gottes die Gemeinschaft mit der höheren Welt zu erreichen. Verzichtleistung auf eheliches Leben, Verschenkung der irdischen Habe, Beschränkung des irdischen Unterhalts auf das Nothdürftige, verbunden mit reichlichern Almosenspenden, waren die bedeutendsten Merkmale dieser uralten christlichen Ascetik, bei welcher wir auch bereits den Bildungstrieb gemeinschaftlichen Lebens in seinen Anfängen wahrnehmen. Es schwebten einzelne Aussprüche des Erlösers als leitend vor, aber die Auffassung dieser Aussprüche war doch im Ganzen keine einseitige und äußerliche; es wurde in der Kirche auf diese ascetischen Erscheinungen christlichen Lebens mit anerkennender Liebe hingeblickt, aber im Ganzen wurde doch denselben kein unverhältnißmäßiger Werth beigemessen, und der Gesichtspunkt festgehalten, daß eben sowohl außer diesen ausgezeichneten Erscheinungen die Verklärung des Irdischen durch das Himmlische in dem christlichen Leben sich aussprechen könne; und es wurde zwar in der ascetischen Lebensweise die Opferbereitwilligkeit gewürdigt, welche des Herrn, der sich dahingegeben hatte, eingedenk war, aber es wurde doch dabei im Ganzen nicht vergessen, daß eben so sehr in den mannichfaltigen Lagen des allgemeinen

christlichen Lebensberufs die Opferfreudigkeit sich darstellen könne.

Wir haben durch die Erwähnung der ältesten christlichen Ascetik auf die Vorboten des Mönchsthums hingewiesen, dessen Beginn bekanntlich in den Anfang des vierten Jahrhunderts gesetzt und zum großen Theil auf den mächtigen Eindruck, der von dem Antonius ausging, zurückgeführt wird. Ohne Zweifel besitzt eine große Persönlichkeit eine besonders anziehende, zur Nachfolge einladende und also auch gemeinschaftbildende Kraft; aber bei der vollen Anerkennung dieser Bedeutung der Persönlichkeit müssen gleichfalls, wenn es auf das Verständniß vielumfassender Lebensrichtungen ankommt, die hervorrufenden und gestaltenden Einflüsse, welche über die einzelne ob auch noch so hervorragende Persönlichkeit hinausreichen und sich an dieselbe anschließen, erwogen werden. Dies findet namentlich auch auf das Mönchsthum seine Anwendung. Die Vorzeichen oder Anfänge des Mönchsthums waren schon längst in der Kirche aufgekeimt, und strebten gemäß dem ihnen innewohnenden Gesetz der Entwickelung sowohl nach Ausbreitung als auch nach einer fester und reicher ausgeprägten Gestaltung. In beiden Beziehungen, die wiederum mit einander zusammenhängen, war die große Veränderung, welche im Anfange des vierten Jahrhunderts in dem Verhältniß der Kirche zum römischen Staate eintrat, besonders einflußreich. Der Zeitraum des Märtyrerthums war vorübergegangen. Die Kirche, vorher vom Staate verfolgt, wurde jetzt vom Staate gehegt, und breitete sich um so schneller aus, da jetzt zu den innern Gründen des kirchlichen Wachsthums äußere Gründe hinzukamen. Da aber hierdurch eben auch ein Strom weltlichen Lebens in die Kirche eindrang, so geschah es, wie denn ein Gegensatz den andern hervortreibt, daß der Hinblick auf die in der Kirche um sich greifende Verweltlichung und der Rückblick auf die reinere und erhabenere Beschaffenheit des christlichen Lebens in der Vergangenheit zu schrofferen Grundsätzen

der Weltverleugnung veranlaßte. Welch ein Unterschied stellte sich dar, wenn die weltliche Pracht und Ueppigkeit und der Hang zu Sinnengenüssen bei so Vielen, welche das christliche Bekenntniß angenommen hatten, mit jenen Zeiten verglichen ward, als die Treue gegen den Herrn unter den Leiden der Verfolgung bewährt werden mußte, und von welchem Glanz der Verklärung war das Andenken der Märtyrer umgeben, denen um des Gekreuzigten willen kein Dankopfer der Liebe zu schwer gewesen war! Ihre Verehrung auf Erden war ein Zeichen ihres Ruhms im Himmel. Freilich die Zeiten der Verfolgung waren vorübergegangen; aber war damit denen, welche sich noch jetzt nach dem Siegespreis des Märtyrerthums sehnten, der Weg abgeschnitten? Konnte nicht das ganze Leben zu einer freiwilligen Opfergabe des Märtyrerthums gemacht werden, wenn die Bande der irdischen Liebe und des irdischen Genusses selbst in dem Maaße, in welchem es den Christen gestattet war, sich ihnen hinzugeben, zerrissen wurden, der Sinnlichkeit ein Kampf auf Leben und Tod angesagt, und die Macht der Finsterniß, die sich gewiß mit der sinnlichen Natur verbünden würde, zu einem Streit herausgefordert ward (1), dessen siegreiches Ziel ein über der Natur erhabenes (2) und schon auf Erden engelgleiches Leben (3), und dann eine entsprechende Stufe in der Herrlichkeit des Himmels sein mußte?

Diese Beziehung, durch welche damals von so Vielen, die in der Sehnsucht nach göttlicher Lebensgemeinschaft das Ideal der Heiligkeit erstrebten, das Mönchsthum mit dem Märtyrerthum verknüpft ward (4), ist uns aus den Urkunden

(1) Das Leben der ältesten Mönche wurde als ein fortwährender Kampf gegen satanische Mächte betrachtet.

(2) Theodoret in seiner historia religiosa sagt vom Marcian: *οὕτως ἔξω τῆς φύσεως ἦν καὶ εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν μεταβεβήκει πολιτείαν.*

(3) Die vita angelica des Mönchsthums wird in den Mönchsschriften oft erwähnt.

(4) Diese Beziehung des Mönchsthums auf das Märtyrerthum ist vielleicht schon von Anderen, die über das Mönchsthum geschrieben ha-

der Mönchsgeschichte in jener Zeit deutlich erkennbar; und wenn nun diejenigen, welche sich diesen Anschauungen überließen, sich bei dem ihnen vorschwebenden Lebensideal nach Vorbildern in der heiligen Geschichte umsahen, so meinten sie solche unter den alttestamentlichen Propheten, an Elias, dem Wüstenpilger, und Johannes dem Täufer zu erblicken. Es ist nicht erforderlich, daß wir die in dieser Anschauung enthaltene Verirrung eingehender beleuchten. Denn es erhellt ohne Weiteres, daß Leiden nicht willkürlich erwählt werden dürfen, sondern nach göttlicher Fügung mit Gehorsam erduldet werden sollen, und daß der willkürlich erwählte Weg der Leiden zur Verdunkelung des Bewußtseins von der Erlösung gereichen muß. Die Verirrungen, welche im Einzelnen aus dem angegebenen Grundirrthum folgten, sind zum Theil furchtbarer Art, so daß, wenn wir auch freilich, das Leben der Anachoreten in den Wüsten, auf den Bergen und in den Felsklüften betrachtend, uns oft von einer erhabenen Frömmigkeit, von einer mächtigen, über alles Irdische sich emporschwingenden Sehnsucht nach dem Himmelreiche angeweht fühlen, uns doch auch wieder die

---

ben, hervorgehoben worden, doch habe ich sie in den Werken, welche ich nachlas, nicht erwähnt gefunden. Aus den Quellen aber tritt sie sehr deutlich hervor, und bietet zum Verständniß des Mönchsthums einen durchaus wesentlichen Gesichtspunkt dar. In der Einleitung zum Beispiel zu der Lebensbeschreibung des Pachomius heißt es: „crescebat autem in dies fidelium multitudo et per omnia loca mirabiliter augebatur, nec non ecclesiae quam plurimae et martyrum memoriae construebantur impensius, monasteria quoque frequentissima eorum, qui continentiae studentes renuntiaverunt saeculo, solitudinis ipsius secreta decorabant. Hi namque, qui de gentibus in Christo crediderant, considerantes martyrum passiones, eorumque sincerum circa Christum confessionis affectum, coeperunt et ipsi per gratiam Domini sanctorum vitam conservationemque sectari et hujus institutionis esse, ut etiam his illud aptaretur Apostoli: circumierunt in melotis etc.“ —, ita ut in nullo prorsus antiquissimis patribus inferiores existerent, aequiparantes etiam illorum merita, qui pro nomine Christi Jesu Domini nostri certaverunt usque ad sanguinem, invisibilium hostium molimina destruentes etc. (Vitae Patrum cura Rosweydi, pag. 112).

Erzählungen von den ausgesuchtesten Selbstpeinigungen, von den Ketten zum Beispiel, mit welchen jene Wüstenbewohner sich belasteten, und der lichtlosen Eremitenzelle, in welcher sie schweigend und eingeschlossen lebten, dazu dann noch die kleinlichste Aengstlichkeit wegen durchaus gleichgültiger Dinge, über denen das ungleich Wichtigere übersehen wurde (1), eine tiefe Entfremdung von dem Geist der christlichen Freiheit und Liebe erkennen lassen.

Indessen darf über solchen verderblichen Auswüchsen nicht vergessen werden, daß auch das Mönchsthum viele köstliche Blüthen der christlichen Entwickelung getrieben hat, und diese begegnen uns dort am meisten, wo außer dem Bilde der Märtyrer noch ein anderes mildes Bild, und zwar vorherrschend, auf das Streben und den Bildungstrieb einwirkte. Dieses Bild war die urchristliche apostolische Gemeinde. Es erhellt schon aus den Grundzügen der klösterlichen Einrichtungen, aus der Gemeinsamkeit des Lebens und der Güter in den Klöstern, daß hier der Hinblick auf die frühste Christengemeinde zu Jerusalem leitend vorgeschwebt hat, und wenn zwar zugleich der Gedanke, daß in dem Mönchsthum die Ehre des Märtyrerthums zu erringen sei, festgehalten ward (2), so dürfen wir doch im Allgemeinen sagen, daß in dem Klosterleben, wo die Liebe zu Gott stets im Zusammenhange mit den Aeußerungen der Nächstenliebe und durch die Nächstenliebe sich zu offenbaren aufgefordert war, die Ascetik nicht zu solchem Uebermaaße fortschreiten konnte (3), als bei den Eremiten, welche jeden Zusammenhang mit der

(1) Die Lebensbeschreibung des Marcian in der historia religiosa des Theodoret bietet hierzu unter Anderem Beispiele dar.

(2) Hieronymi epitaph. Paulae ad Eustochium: non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus immaculata quotidianum martyrium est; illa corona de rosis et violis plectitur, ista de liliis.

(3) Auch Augustinus zum Beispiel in seinem Buche de moribus ecclesiae catholicae, c. 3 beurtheilt in dieser Weise das Verhältniß der Ascetik bei den Anachoreten zu der Ascetik der Coenobiten.

menschlichen Gemeinschaft abbrechen wollten, um ganz für Gott zu leben, oder ohne irdischen Vorbehalt ein engelgleiches Leben zu erringen, und bei diesem unnatürlichen Entschlusse, wenn sie dann den Widerstreit des Irdischen in ihnen gegen ihr gewaltsames Aufstürmen zum Himmel erfuhren, zu gesteigerten Selbstmartern fortgezogen wurden, unter denen sie nicht selten, verzweifelnd und sich selbst verlierend, zu Grunde gingen (1). Bei den Anachoreten erscheint die Verbindung in welche sie doch öfter zu einander und auch zur Außenwelt traten, als etwas Zufälliges; die Bewohner aber der Klöster waren nicht allein mit einander durch ein enges Band verbunden, sondern eben dieses gab ihnen auch wieder Anknüpfungspunkte für das äußere Leben, wie fest sonst auch die Schranken sein mochten, welche sie gegen dasselbe aufgerichtet hatten. Anstalten zur Armen- und Krankenpflege, überhaupt zur Ausübung der Werke, in welchen die christliche Nächstenliebe und Barmherzigkeit ihre Befriedigung sucht, wurden mit den Klöstern vereinigt, und die klösterliche Wohlthätigkeit erstreckte sich sowohl auf die Nähe als auch in die Weite (2). Vorzugsweise in dem Klosterleben finden wir die Erweiterung und Fortbildung der ältesten christlichen Ascetik, die sich aber zunächst auch noch neben den beiden erwähnten Arten des Mönchsthums in ihrer größeren Ungebundenheit oder minder festen Gestaltung erhielt und an Ausdehnung gewann (3). Dies geschah, aber mit erhöhtem ascetischen Streben, besonders in Italien, und zum Theil auch im Orient, wo sie indessen überwiegend den Charakter des Anachoretenlebens annahm. Und auch in Italien empfing sie allmälig die klösterlichen Einrichtungen, da einerseits mit der größeren Ausbreitung im umfassenderen Sinne die Anregung zur ge-

(1) Ein Beispiel in der Lausiaca, c. 33.

(2) Lausiaca, c. 76.

(3) Diese drei Arten des Mönchsthums werden unterschieden von Augustinus, de moribus ecclesiae catholicae und von Hieronymus, de virginitate servanda ad Eustochium.

meinschaftbildenden Thätigkeit, welche der Einheit nicht entbehren kann, gegeben war, andererseits aber auch die Anpreisung und Anziehungskraft des Klosterlebens, das in Egypten seinen heimathlichen Boden hatte, zur Nachahmung und Nachfolge einlud. So wurden denn bei den ascetischen Vereinen die bis ins Einzelnste anweisenden Lebensordnungen immer häufiger, oder mit anderen Worten, es wurden immer mehr die klösterlichen Einrichtungen herrschend, die im Einzelnen verschieden, in den Grundzügen aber übereinstimmend waren, nämlich in den Forderungen, daß auf irdisches Eigenthum verzichtet, jedes Band irdischer Verwandtschaft aufgelöst oder aufgegeben, durch mancherlei Uebungen das sinnliche Leben scharf gezügelt und das höhere Leben entwickelt, und der Wille des Einzelnen unbedingt der gemeinsamen Ordnung und dem Vorsteher des Vereins unterworfen werden solle. In dieser letzten Beziehung mochte das Klosterleben als eine Nachahmung des Verhältnisses des Herrn zu seinen Jüngern angesehen werden, während den Anachoreten der Aufenthalt und die Versuchung Christi in der Wüste als ein Vorbild ihres Lebens, ihres Kämpfens erscheinen durfte.

War nun in den ersten Zeiten des vierten Jahrhunderts durch den großen Umschwung der Verhältnisse unter Konstantin die in der Kirche eindringende Verweltlichung ganz besonders eine Veranlassung, daß von vielen Gemüthern durch eine strengere Weltentsagung, als zuvor, der Friede erstrebt ward, der in einem weltlichen Treiben nicht gefunden werden kann, so vereinigten sich mit diesem Antriebe bald auch die Drangsale der Zeit. Durch innere Zerrüttungen wurde das römische Reich heimgesucht, die Erschütterungen und Umwälzungen der Völkerwanderung brachen an, brachen herein. Der schnelle, furchtbare Wechsel, von welchem irdische Hoheit, weltlicher Glanz und irdisches Glück betroffen ward, sprach die eindringliche Mahnung aus, daß sich das Herz von den irdischen Hoffnungen und Neigungen hinweg

zum Himmel hinwenden möge. „Warum“, sagt Hieronymus in seiner Trostschrift an den Heliodor [1], „erinnere ich dich nicht vielmehr durch das Elend unserer Zeit daran, daß wer aus dem irdischen Leben hingeschieden ist, nicht zu beklagen, sondern glücklich zu preisen sei, weil er so großen Uebeln entgangen ist? Valentinian starb in seinem Blut; sein Bruder Valens, im Gothenkriege besiegt, fand auf derselben Stelle seinen Tod und sein Grab; Gratian, von seinem Heere verrathen und von den Städten auf seinem Wege nicht aufgenommen, war dem Feinde zum Gespött und deine Wände, Lyon, zeigen die Spuren der blutbefleckten Hand; der Jüngling Valentinian ist nach Flucht und Verbannung und Wiedererlangung seiner Herrschaft, die mit vielem Blut errungen ward, fast noch im Knabenalter nicht fern von der Stadt, welche von seines Bruders Tod zu reden weiß, getödtet worden. Was soll ich sagen vom Maximus, vom Procopius, vom Eugenius? Sie alle standen gefangen vor ihren Siegern und fühlten noch vorher die Schmach der Knechtschaft, ehe sie unter dem Schwert ihrer Feinde starben. Mich schaudert, die Trümmer unserer Zeit weiter zu verfolgen. Seit zwanzig Jahren und noch länger wird täglich zwischen Konstantinopel und den Julischen Alpen römisches Blut vergossen. Scythien, Thracien, Macedonien, Dardanien, Dacien, Thessalien, Achaja, Epirus, Dalmatien und ganz Pannonien wird von den Gothen, Sarmaten, Quaden, Alanen, Hunnen, Vandalen, Marcomannen verwüstet, ausgesogen und geplündert. Ueberall ist Trauer, überall Seufzen und vielfach das Bild des Todes. Das römische Reich sinkt dahin! Wie mag jetzt wohl den Korinthiern, den Athenienſern, den Lacedämoniern, den Arkadern und dem ganzen Griechenland, wo Barbaren herrschen, zu Muthe sein? Von diesen Leiden schien der Orient ver-

[1] Hieronymus ad Heliodorum. Wir geben die merkwürdige Stelle im Auszug wieder.

schont und nur durch die Botschaft von denselben erschüttert zu sein; siehe da wurden im verflossenen Jahre nicht die Wölfe Arabiens, sondern die Wölfe des Nordens aus den äußersten Bergschluchten des Kaukasus gegen uns losgelassen, sie stürzten sich auf uns und durcheilten in kurzer Zeit ganze Provinzen. Wie viele Wasserströme sind in Blut verwandelt! Antiochien ward belagert, nebst den übrigen Städten, an welchen der Halis, der Cydnus, der Orontes und der Euphrat vorüberfließt. Schaaren von Gefangenen wurden fortgeschleppt; Arabien, Phönicien, Palästina, Egypten wurden von Furcht gefesselt. Nicht wenn ich hundert Zungen hätte und einen hundertfachen Mund, — ein schreckliches Wort! — könnte ich alle Strafen nennen. Auch will ich keine Geschichte schreiben, sondern nur über unser Elend weinen. Ich habe das Maaß des Tröstens überschritten, und indem ich dich davon zurückhalten wollte, daß du den Tod eines Einzelnen beweinen solltest, trauere ich über den Tod der ganzen Welt. Das allein können wir für Gewinn achten, daß wir durch die Liebe Christi verbunden werden."

Aus dieser düstern Schilderung des Hieronymus ergiebt sich, daß außer den Stürmen, von welchen das menschliche Leben im Einzelnen stets heimgesucht und durch den Unbestand des Irdischen auf das ewig dauernde Gut hingewiesen wird, in jener Zeit, welche wir hier vor Augen haben, die allgemeinen Drangsale für Viele eine mächtig erweckende Stimme waren, von dem weltlichen Treiben völlig Abschied zu nehmen und sich ganz der Vorbereitung auf das zukünftige Leben hinzugeben, damit, wenn die Fluth der Trübsal eindringe, das Herz innerlich über derselben erhaben sei, und bis dahin auch noch auf Erden eine Friedensstätte finden möge, in einsamer Betrachtung oder in gleichgesinnter Gemeinschaft, durch stilles Forschen in dem göttlichen Wort und Gebetesumgang mit Gott, in geistlichen Uebungen, Werken christlicher Barmherzigkeit, friedlichem Tagewerk und dem Einathmen der Erquickung, welche dort, wohin das Getümmel mensch-

licher Leidenschaften noch nicht gedrungen ist, den erhabenen Werken Gottes in der Natur entströmt. Wohl mögen wir uns vorstellen, daß die wunderbaren Erzählungen von der Gottesnähe, deren die Anachoreten und Bewohner der Klöster gewürdigt seien, die Erzählungen von dem ergreifenden Eindrucke, welchen der Anblick dieses von der Welt zurückgezogenen Lebens darbiete, die Nachrichten von dem beseeligenden Gesange der Psalmen und Hymnen, welche in der Wüste und den einsamen Gegenden ertönten, zu jener Zeit in vielen Gemüthern einen tiefen Anklang fanden; und wohl mögen wir die Anziehungskraft jener Worte ermessen, mit welchen Paula, Eustochium und Hieronymus in Bethlehem ihre Freundin Marcella aus Rom zu sich einladen: „in dem Dörflein Christi ist Alles ganz ländlich, und es herrscht hier ein tiefes Schweigen, das nur von Psalmen unterbrochen wird. Wohin du dich wendest, hörst du den Pflüger bei der Pflugschar sein Halleluja singen, der Schnitter ruht von dem Schweiß der Ernte unter Psalmen aus, und der Winzer, wenn er mit der gekrümmten Sichel den Weinstock beschneidet, singt ein Lied Davids. Das sind hier die Lieder und die Gesänge der Liebe. Laß uns denn, da wir schon eine große Strecke unsers Lebens auf bewegten Wellen durchmessen haben, sobald als möglich zu den Stätten ländlicher Einsamkeit als zu einem Ruhehafen hineilen. Hier giebt uns Brod und Gemüse, das wir mit unsern Händen bewässert haben, und köstliche Landmilch eine einfache und schuldlose Speise. Bei solcher Lebensweise wird uns der Schlaf nicht vom Gebet, die Uebersättigung nicht vom Lesen der heiligen Schrift abziehen. Wenn es Sommer ist, bietet uns der Schatten des Baums ein bergendes Obdach dar; wenn es Herbst ist, ladet uns die Milde der Luft und das abfallende Laub zum Ausruhen ein; im Frühling ist das Gefilde mit Blumen bedeckt, und bei dem muntern Lied der Vögel ertönt lieblicher der Gesang der Psalmen“ (1).

(1) Paula et Eustochium ad Marcellam. Hieronymus ad Marcellam,

Wir haben die hauptſächlichſten Geſichtspunkte bezeichnet, aus denen die Entſtehung und Ausbreitung des Mönchsthums im vierten Jahrhundert zu betrachten iſt. Die Ausbreitung war eine große, weil ſie eine zeitgemäße war, und erſtreckte ſich ſchnell auf den ganzen Bereich der damaligen Kirche (1). In den Einöden Egyptens belief ſich, nachdem wenige Jahrzehnte vergangen waren, ſeitdem Antonius die Stimme des Geiſtes vernommen hatte, die ihn in die Wüſte führte, und Pachomius durch den Engel die Verheißung empfangen hatte, daß er eine große Schaar von Mönchen verſammeln werde, die Zahl der Eremiten und Bewohner der Klöſter auf viele Tauſende. In dem Stammkloſter des Pachomius zu Tabennä befanden ſich ſchon allein vierzehnhundert Mönche. Auch in der nitriſchen Einöde wohnten Tauſende von Mönchen und Eremiten. Wenn ein Pilger von Alexandrien aus die Ueberfahrt über den mareotiſchen See gemacht hatte, und dann ſeine Wanderung fortſetzte, ſo gelangte er auf der zweiten Tagereiſe zu jener berühmten und vielgeprieſenen Stätte des Mönchsthums. Vor ihm erhob ſich ein großes Kirchengebäude, nahe an demſelben ſah er das Haus zur Aufnahme der Fremdlinge, mehrere Klöſter lagen vor ihm, und wenn ſchon dieſes Bild nach der mühſeeligen Reiſe durch wüſte Gegenden ihm einen gaſtlichen und erquickenden Anblick darbot, ſo konnte ihn, wenn er etwa gerade zu der Stunde, in welcher die Mönche zum gemeinſamen Gottesdienſte verſammelt waren, dort anlangte und der Geſang der Pſalmen und Hymnen aus den verſchiedenen Klöſtern zu ihm herübertönte, ein Gefühl anwehen, als ob er nicht mehr der Erde angehöre, ſondern zu dem Orte eines himmliſchen

---

ut commigret Bethlehem. Die angeführten Worte ſind aus dieſen beiden Briefen entnommen.

(1) Der folgende Ueberblick macht keinen Anſpruch darauf, die Ausbreitung des Mönchsthums vollſtändig darzuſtellen, ſondern hat nur den Zweck, dem alsbald zu beſchreibenden klöſterlichen Leben Auguſtin's den angemeſſenen geſchichtlichen Hintergrund zu geben.

Ausruhens eingegangen ſei (1). Und doch war noch nicht lange Zeit vergangen, ſeitdem Amon, der Gründer des nitriſchen Mönchsthums, hier einſam in Betrachtung und in Beſchäftigung mit der Pflege ſeiner Balſamgärten gelebt hatte (2).

Daß auf der Sinaitiſchen Halbinſel das Mönchsthum früh einen Anhaltspunkt finden mußte, ergiebt ſich ſchon aus der Nähe Egyptens und aus den geſchichtlichen Erinnerungen, durch welche jene Gegenden ein heiliger Boden waren. Dort, wo Moſes und Elias die Anſchauung der Herrlichkeit Gottes empfangen hatten, war eine Wallfahrtsſtätte, die Viele von denen, welche als Fremdlinge auf Erden leben wollten, zu ſich hinzog (3). Daſſelbe galt von dem Lande, welches eben ſo ſehr durch die größten Offenbarungen des neuen als des alten Teſtaments geheiligt, und durch das Andenken an das Leben des Weltheilandes verklärt war. In Paläſtina gewann das Mönchsthum eine ſchnelle und große Ausbreitung. Derſelbe Hilarion, der ſich dort zuerſt als Anachoret in der Wüſte unweit Gaza niederließ, konnte noch wahrnehmen, daß er durch den Eindruck ſeines Lebens bei Tauſenden den Entſchluß, ſich dem Mönchsthum zu weihen, hervorgerufen hatte, und wenn er zur Zeit der Weinleſe die einzelnen Monaſterien beſuchte, pflegte er von großen Schaaren ſeiner Jünger begleitet zu werden (4). Auch in Syrien, bis zu den Grenzen Aſſyriens und Perſiens (5), und in Kleinaſien ward das Mönchsthum mit großer Empfänglichkeit aufgenommen. Die überall in Syrien zerſtreuten Anachoreten wetteiferten in ſtrengſter Ascetik mit den Eremiten

(1) Lausiaca, c. 7.

(2) Lausiaca c. 8 und die Einleitung zur Lebensbeſchreibung des Pachomius.

(3) Zu vergleichen das Leben des Julian in der historia religiosa des Theodoret.

(4) Hieronymi vita Hilarionis.

(5) Zu vergleichen die Lebensbeſchreibungen des Jacobus von Niſibis und Julian bei Theodoret.

in Egypten. Nahe bei Antiochien hatte Chrysostmus von den Aussichten auf eine glänzende weltliche Laufbahn Abschied genommen. In der Chalcischen Wüste kämpfte Hieronymus seine innerlichen Kämpfe, in welchen sein Gemüth von dem Rande der Verzweiflung bis zu dem Entzücken, als sei er schon ein Mitgenosse der Engel geworden, hin und herwogte (1). Zu Edessa gab Ephräm das gepriesene Beispiel eines Wandels, dessen strenge Weltentsagung und Liebe zur Einsamkeit nur durch den Ruf zu den Werken barmherziger Nächstenliebe besiegt werden konnte (2). In den Gegenden des Pontus fanden die beiden Kappadocier, Basilius von Caesarea und Gregor von Nazianz, einst zu Athen als hochbegabte Jünglinge in vielseitigem wissenschaftlichen Streben verbunden, sich wieder zusammen, um der Welt abzusterben und für das Himmelreich zu leben. Auf Cypern beschloß Hilarion in Waldeinsamkeit seine Tage, und der Eindruck, der, zur Nachfolge bestimmend, auf dieser Insel von seinem Leben ausging, wurde noch durch seinen Freund und Verehrer Epiphanius vergrößert (3).

Aus Egypten und dem Orient, der frühesten Heimath des Mönchsthums, gelangte dasselbe bald nach Europa. Bei den vielfachen Beziehungen zwischen jenen Ländern und den Provinzen des römischen Reichs in Europa konnte es nicht fehlen, daß die Kunde von der Heiligkeit des Einsiedler- und Klosterlebens sich in kurzer Zeit zu den gegenüberliegenden Küsten des mittelländischen Meeres den Weg bahnte. Die großen Kirchenlehrer Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus trugen nicht allein durch ihre Schriften, sondern zum Theil auch durch ihre Anwesenheit und persönliche Wirksamkeit in Europa dazu bei, daß hier das Klosterleben ausgebreitet ward. Athanasius lebte im

(1) Hieronymus ad Eustochium de virginitate servanda.

(2) Sozomeni hist. eccl. lib. 3, c. 15 und Lausiaca c. 101.

(3) Von ihm sagt Hieronymus in dem epitaph. Paulae: amor sancti viri de toto illuc orbe fratres conduxerat.

Abendlande längere Zeit als Verbannter und als Flüchtling, und erweckte namentlich in Rom den Eifer für das Mönchsthum (1). Gregor von Nazianz und Chryſoſtomus waren eine Zeitlang Biſchöfe von Konſtantinopel. Auch Hilarion beſuchte Sicilien und Dalmatien. In dem an Dalmatien benachbarten Pannonien war der Geburtsort des Biſchofs Martinus von Tours, der im vierten Jahrhundert zur Ausbreitung des Mönchsthums in Gallien am meiſten beitrug. Daß zu eben dieſer Zeit das Mönchsleben auch in Spanien Eingang gefunden hatte, ergiebt ſich zum Beiſpiel aus jener Erzählung von zwei Söhnen eines ſpaniſchen Kaufmanns, welche beide mit ihren irdiſchen Gütern, aber auf verſchiedene Weiſe, die Perle des Himmelreichs kaufen wollten, der eine, indem er ſeine irdiſchen Beſitzthümer verſchenkte und in aſcetiſcher Zurückgezogenheit lebte, der andere, indem er ein Kloſter gründete, und vereint mit einigen gleichgeſinnten Brüdern alle ſeine Einkünfte zur Verpflegung von Kranken, zur Aufnahme von Fremdlingen und zur Unterſtützung von Armen und Alten anwandte; und von beiden urtheilte ein berühmter Abt in Egypten, daß ihre Werke in gleichem Maaße Gott wohlgefällig geweſen ſeien (2).

Ebenfalls in Italien wurde das Mönchsthum mit vieler Empfänglichkeit aufgenommen, und wenn wir der Ausbreitung deſſelben in dieſem Lande eine etwas ausführlichere Betrachtung widmen, ſo geſchieht dies theils deshalb, weil Auguſtinus in Italien von dem Zuge zum Mönchsthum ergriffen ward, theils auch deshalb, weil uns vorzugsweiſe in Italien ausgezeichnete Erſcheinungen dieſer Lebensweiſe entgegentreten. An den Einfluß, den Athanaſius auf die Begründung des Mönchslebens in Italien ausübte (3), ſchloß der große Ambroſius ſeine mächtige Stimme, und wenngleich er beſonders den Lilienſchmuck der Jungfrauen (4) in der Kirche

(1) Hieronymus ad Principiam. (2) Lausiaca c. 15. (3) Hieronymus ad Principiam. (4) Ambrosii institutio virginis, c. 15: Christi lilia sunt specialiter sacrae virgines.

zu befördern ſuchte, war doch das, was er in dieſer Beziehung ſagte, eben auch eine Empfehlung des Mönchsthums überhaupt. Bedeutender noch als Ambroſius ward Hieronymus für die Entwickelung des Mönchsthums in Italien. Hieronymus war einige Jahre vorher, ehe Auguſtinus aus Rom nach Thagaſte zurückkehrte, aus ſeiner Einſiedlerwohnung in der chalciſchen Wüſte nach Rom zurückgekehrt, und machte in den Jahren ſeines damaligen römiſchen Aufenthalts durch ſeine ascetiſche Frömmigkeit, die von ſeiner geiſtigen Ueberlegenheit und bewunderten Gelehrſamkeit unterſtützt wurde, einen großen Eindruck[1]. Namentlich unter den vornehmen römiſchen Familien, und am meiſten bei den weiblichen Mitgliedern, griff der Geiſt der Weltentſagung um ſich. Frauen und Jungfrauen aus den edelſten Geſchlechtern, entſproſſen aus dem Blut der Fabier, Scipionen und Gracchen, Töchter des Aniciſchen, Juliſchen und Furiſchen Hauſes, verzichteten auf ihren irdiſchen Glanz und die Genüſſe ihrer Reichthümer. Zuerſt nennen wir hier die Marcella, welche ſchon eine lernbegierige Schülerin des Athanaſius geweſen war. Von vornehmſter Abſtammung, geadelt durch eine Ahnenreihe von Proconſuln und Präfekten des Prätoriums, verſchmähte ſie, früh verwittwet und in Jugendſchönheit, ſtandhaft die Anträge einer zweiten glänzenden Vermählung. Fortan lebte ſie zu Rom in Zurückgezogenheit; ihre Nahrung war die einfachſte und ſparſamſte; mit großer Inbrunſt war ſie der Betrachtung des göttlichen Worts und dem Gebete hingegeben; ſelten machte ſie in andern Häuſern Beſuche, und nie ging ſie allein aus ihrer Wohnung, ſondern immer nur in der Begleitung frommer Jungfrauen, Wittwen oder Frauen; oft beſuchte ſie die Baſiliken der Apoſtel und Märtyrer, um dort zu beten, doch pflegte ſie dann ſolche Stunden zu wählen, in denen ſie erwarten konnte, daß ſie ſich einſam in den Baſiliken befinden werde. Gern unterredete ſie ſich mit

(1) Hieronymus ad Asellam.

Geistlichen, die in der Schrift wohlerfahren waren, und legte ihnen in frommer Wißbegierde mancherlei Fragen vor. Ihre Sitten waren von solcher Reinheit und Ehrwürdigkeit, daß sie von keiner Verläumduug angetastet werden konnte. Auf die Entwickelung des klösterlichen Lebens in Italien, sowohl bei Frauen als auch bei Männern, hatte sie durch ihr Beispiel einen entschiedenen Einfluß (1).

.... Eine andere vornehme Römerin, Namens Fabiola, hatte von einem Gatten, der ihrer unwürdig war, sich getrennt, aber bald nach der Scheidung ihrer ersten Ehe sich zum zweiten Male vermählt. Der kirchliche Grundsatz, daß keineswegs durch das Recht zur Ehescheidung das Recht zur Wiederverheirathung gegeben werde, war ihr unbekannt gewesen. Von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, faßte sie nach dem Tode ihres zweiten Mannes in tiefer Reue den Entschluß, durch strenge Büßungen ihre Sünde zu sühnen. Sie legte ihre seidenen Kleider und ihr kostbares Geschmeide von Gold und Edelsteinen bei Seite. Mit grobem Gewande angethan, mit aufgelöstem Haar und abgehärmtem Gesicht erschien sie vor dem Osterfest als Büßerin vor der Kirche des Lateran. Das Volk weinte, auch der Bischof und die Priester konnten die Thränen nicht zurückhalten. Als sie wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen war, verkaufte sie ihre reichen Besitzungen und verwandte den Ertrag zu milden Zwecken. Sie gründete ein Krankenhaus, in welchem arme Kranke aus dem niedrigsten Volk nicht allein unentgeltliche Aufnahme und Pflege fanden, sondern auch von Fabiola's eigenen Händen gepflegt wurden. Sie scheute sich nicht, mit den schrecklichsten Leiden in Berührung zu treten, um zu helfen und zu lindern. Außerdem gab sie reichliche Spenden an Kirchen und Klöster. Ihre Wohlthätigkeit beschränkte sich nicht allein auf Rom, sondern erstreckte sich weithin auf die Landschaften, Küsten und Inseln des mittleren Italiens,

(1) Hieronymus ad Principiam.

auf welchen das Mönchsthum, sei es als Klosterleben oder als Einsiedlerleben, Wurzeln geschlagen hatte (1). Eine andere edle Römerin, Paula, Gemahlin des Toxatius und vieljährige treuste Freundin des Hieronymus, die von früh an eine fromme und milde Gesinnung an den Tag gelegt hatte, wurde durch schwere Schickungen, den Tod ihres Gatten und ihrer beiden ältesten Töchter Blesilla und Paulina, so wie auch durch die Anregungen, welche sie zu Rom von den Bischöfen Paulinus von Antiochien und Epiphanius von Salamis und von Hieronymus empfing, zu dem Entschlusse bewogen, von ihrem Vaterlande und den Ihrigen Abschied zu nehmen und in den Einöden Egyptens und dem heiligen Lande den Frieden der höheren Welt zu erstreben. Als sie sich zu Ostia einschiffte, in Begleitung ihrer dritten Tochter Eustochium, dieser zarten und keuschen Lilie des Herrn, standen unter den Angehörigen, die ihr bis ans Meer gefolgt waren, weinend und flehend ihre vierte Tochter Rufina und ihr kleiner Sohn Toxatius; aber schweigend wandte sie ihren Blick gen Himmel, und die mütterliche Liebe, die doch so stark in ihrem Herzen war, konnte über ihren Entschluß nicht siegen. Nach einer weiten Pilgerreise, auf welcher sie die Stätten des heiligen Landes und einen Theil Egyptens besuchte, wählte sie, ähnlich der berühmten Melania (2), die schon seit längerer Zeit in Jerusalem wohnte, in Bethlehem ihren Wohnsitz, und gründete daselbst Klöster und eine Herberge für Pilger, damit dort, „wo einst Maria und Joseph keine Herberge gefunden hatten", Fremdlinge der Aufnahme nicht entbehren sollten. Sie selbst lebte zu Bethlehem in strenger Ascetik, aber in der Milde ihres Gemüths gegen Andere blieb sie sich gleich. Ihre Wohlthätigkeit ging sogar über die reichen Mittel hinaus, über welche sie verfügen konnte, so daß ihr Freund und Rathgeber Hieronymus, der zu Bethlehem in ihrer Nähe lebte, ihr des-

(1) Hieronymus ad Oceanum. (2) Lausiaca c. 117.

halb zuweilen Vorwürfe machte. Aber dann äußerte sie den Wunsch, ganz arm zu sterben, und sagte endlich wohl noch: „wenn ich bitte, so finde ich Viele, die mir mittheilen, wenn aber jener Arme von mir keine Gabe empfangen hätte und in seinem Mangel hinstürbe, von wem würde alsdann sein Leben gefordert werden?“ Das Lesen und Forschen in der heiligen Schrift war ihre liebste Beschäftigung. Die ganze heilige Schrift war ihrem Gedächtnisse eingeprägt. Von der Frömmigkeit ihres Lebens angezogen versammelten sich um sie viele Jungfrauen, denen sie als Führerin zu einem gottgeweihten Leben diente (1).

Zwischen Italien und dem nördlichen Afrika bestand ein vielfacher Verkehr. Aus Italien gelangte das Mönchsthum nach Nordafrika, da Augustinus, welcher die Ausbreitung des Mönchslebens in seiner Heimath am meisten anregte, in Italien von dieser Richtung christlichen Strebens begeistert wurde.

In dieser Ausdehnung erstreckte sich das Mönchsthum auf die verschiedenen Lebensalter und Stände. Kinder waren schon in ihrer frühesten Jugend durch das Gelübde der Eltern der klösterlichen Frömmigkeit geweiht (2); Jünglinge und Jungfrauen, bejahrte Männer und Matronen suchten die Stille des Klosters oder die Einsamkeit der Eremitenzelle (3). Wir haben so eben an einigen Beispielen dargestellt, welchen Eingang das Mönchsthum bei den vornehmsten Ständen hatte; aber auch Sklaven nahmen das Mönchsgewand (4). Krieger legten ihre Waffen ab, um die geistliche Rüstung des Mönchsthums anzulegen (5). Einfache Landleute und Handwerker wetteiferten mit Männern von bedeutendster Geistesbildung nach demselben Ziel geistlicher Vollkommenheit. Sogar ehemalige Räuber starben als Mönchsheilige (6). Außer denen, welche im eigentlichen Sinne dem Mönchs-

(1) Hieronymi epitaph. Paulae ad Eustochium. (2) Zum Beispiel die Enkelin der Paula. (3) Vitae Patrum cura Rosweydi lib. III. §. 194. (4) Lausiaca c. 109. (5) Vita S. Antonii c. 55. (6) Lausiaca c. 22.

thum zugerechnet werden müssen, gab es Viele, welche durch einzelne Beziehungen ihres Lebens Antheil an demselben hatten. Bei den Uebrigen aber war im Ganzen das Mönchsthum hochgeehrt. Zwar blieben tadelnde Stimmen nicht aus. Als Blesilla in Rom nach dem frühen Tode ihres Gatten der Welt entsagt und vielleicht in Folge der Ascetik, der ihre zarte Gesundheit nicht gewachsen war, ebenfalls einen frühen Tod gefunden hatte, und Paula bei dem Leichenbegängniß ihrer Tochter von Schmerz überwältigt zu Boden sank, murmelte das Volk unter sich: „ist es nicht das, was wir öfter sagten? Sie trauert, daß ihre Tochter sich durch Fasten getödtet hat, und daß sie nicht aus einer zweiten Ehe derselben Enkel auf ihren Armen getragen hat. Wann wird endlich das verabscheuungswerthe Geschlecht der Mönche aus der Stadt vertrieben werden?“ (1) Aber im Allgemeinen wurde das Mönchsthum hochverehrt. Kaiser traten mit Ehrerbietung in die arme Eremitenzelle. Der große Theodosius besuchte einmal einen Einsiedler in der Nähe von Konstantinopel, aß mit ihm von seinem Brode und trank aus seinem Wasserbecher, und pries, indem er den stillen Frieden des Klausners mit der sorgenvollen Bürde der Kaiserkrone verglich, das Mönchsleben glücklich(2). Bischöfe gaben den Kaisern in dieser Ehrerbietung nichts nach. Schenkungen an Mönche und Klöster galten für besonders verdienstliche Werke (3). Oft wurden fromme Mönche durch Ertheilung der Priesterweihe ausgezeichnet oder auch auf Bischofssitze erhoben, auf welchen sie ihr ascetisches Leben fortzusetzen pflegten. In den wichtigsten Angelegenheiten wurde der Rath oder der Beistand der Mönche in Anspruch genommen. Dem Segen und den Fürbitten der Mönche wurde ein vorzügliches Vertrauen geschenkt. Kranke aller Art hofften durch das Gebet der Mönche auf Genesung. Sogar

(1) Hieronymus ad Paulam super obitu Blesillae filiae.
(2) Vitae Patrum lib. III., c. 19. (3) Lausiaca c. 114. 117. 119.

feindliche Barbarenhorden blickten mit Ehrfurcht auf die Erscheinungen eines Lebens, das sich über alle Gedanken, von welchen das irdisch gesinnte Herz bewegt wird, erhoben hatte oder zu erheben strebte (1). Endlich, so wie ausgezeichneten Mönchen während ihres Lebens eine große Verehrung gewidmet wurde, geschah dieses auch noch nach ihrem Tode. Die entseelte Hülle wurde als ein kostbarer Reliquienschatz angesehen, um dessen Besitz blutige Kämpfe zwischen verschiedenen Ortschaften geführt werden konnten (2). Ohne Zweifel hatte an diesen Kämpfen auch der Eigennutz seinen Antheil. Denn eine solche Reliquie war für den Verkehr der Ortschaft, in deren Besitz sie sich befand, von großer Bedeutung, da von nah und von fern Viele kamen, um den Gebeinen, welche dem Glauben der damaligen Zeit geheiligt waren, Verehrung zu beweisen und bei denselben mancherlei Wünsche zu erreichen, oder die Befreiung von mancherlei Leiden zu gewinnen.

Es ergiebt sich von selbst, daß eine so weit verbreitete und von solcher Verehrung begleitete Lebensweise oft nur aus äußerlichen Gründen erwählt wurde, ohne daß ein innerlicher Beruf vorhanden gewesen wäre. Eitle Selbstgefälligkeit, welcher es nicht sowohl um die Heiligung vor Gott, als vielmehr um den Ruhm der Heiligkeit vor der Welt zu thun war, mochte sich angetrieben fühlen, ins Kloster einzutreten, oder die Einsiedlerklause einzurichten. Hang zum Müssiggang mochte oft der Weltentsagung zum Grunde liegen. Die Klöster mochten als sichere Versorgungsanstalten angesehen werden, und die klösterlichen Uebungen und Entbehrungen leichter erscheinen, als die Mühsal und Sorge des gewöhnlichen Tagewerks. Menschen, die aus eigner Schuld mit der Welt zerfallen waren und in der Welt nicht fortkommen

(1) Zu vergleichen die Lebensbeschreibung des Mönchs Theodosius bei Theodoret.

(2) Zu vergleichen Theodoret in den Lebensbeschreibungen des Marian und des zweiten Jacobus und Cassiani collat. 6, c. 1.

konnten, mochten sich, ohne von ihren verderbten Neigungen Abschied zu nehmen, zur Zurückziehung von der Welt angetrieben fühlen. Nicht sowohl das erschütterte Gewissen, als die Furcht vor irdischer Strafe, mochte den Blick zu dem Asyl des Klosters hinwenden. Diese aus der Geschichte des Mönchsthums geschöpften Bemerkungen weisen darauf hin, daß auch sehr unlautere Elemente demselben zuflossen. Ueberhaupt ist die äußere Weltentsagung noch nicht die innere Weltüberwindung, und was sündlicher Weise in dem Herzen wogt und stürmt, durchwühlt oft desto heftiger die innern Tiefen des Lebens, je mehr ihm die Außenwelt abgeschnitten ist.

Daher werden durch eine Forschung, welche sich mit den Quellenschriften des damaligen Mönchsthums beschäftigt, sehr verschiedenartige Gedanken und Gefühle hervorgerufen. Es zeigt sich der tiefentsprossene Zug des Gemüths, in der Einsamkeit den Störungen auszuweichen, welche sich der Sehnsucht, in Gott zu leben und zu weben, bei einem bewegten irdischen Treiben entgegenstellen; es erscheint die Begeisterung für jenes Ideal gemeinsamen Lebens, welches in der frühsten apostolischen Zeit in der Kirche ausgeprägt war; es zeigt sich, wenngleich in einseitiger und zum Theil willkürlicher Auffassung, eine Opferbereitwilligkeit, die auf der innigsten Ueberzeugung beruhte, daß der entsprechende Dank für die göttliche Gnade in der unbedingten Hingebung des ganzen Lebens an Gott bestehe. Wenn nun schon der glimmende Docht nicht ausgelöscht wird, sondern der barmherzigen Pflege der höhern Hand empfohlen ist, so erhellt es, daß ungeachtet des Irrthümlichen, welches mit dem Mönchsthum verwebt ist, dennoch eine solche Sehnsucht nach göttlichem Leben, eine solche Begeisterung für das Himmelreich, eine solche Opferfreudigkeit, als wiederum in dem Mönchsthum hervortritt, nicht ungesegnet bleiben konnte. Aus den innern Kämpfen erhob sich oft ein heiliger, unzerstörbarer Friede, der des Anklanges bei Anderen nicht

entbehrte (1); die zeitlichen Leiden konnten das höhere Leben der Seele nicht mehr verwunden; die Seele fühlte sich dem Himmel nahe, und ward in ihrer Stille und Einsamkeit von Gesichten der zukünftigen Welt umschwebt; außerordentliche, für gewöhnlich schlummernde Kräfte des Seelenlebens wurden erweckt, und wunderbare Gnadengaben vereinigten sich mit der Macht des Glaubens. In der Geschichte der Kirche dürfen die segensreichen Einwirkungen des Mönchsthums nicht verkannt werden. Der Eindruck einer Lebensrichtung, welche sich von jeder Neigung zu den irdischen Gütern frei zu machen und nur für den Himmel zu leben suchte, bildete gegen die in der Kirche um sich greifende Verweltlichung ein starkes Gegengewicht, und führte auch Viele von denen, welche noch nicht Christen waren, zu Christo hin. Unter den Stürmen, die zur Zeit der Völkerwanderung über das römische Reich hereinbrachen, bestand namentlich auch im Mönchsthum, weil dieses durch fortdauernde Uebungen sich gegen Gefahr und Leiden gestählt hatte, eine Schutzwehr für die heiligen Glaubensgüter und das treue Festhalten am Bekenntniß. Besonders auch im Mönchsthum wurde darauf hingewiesen, — was allerdings in der Kirche überhaupt geschah, — daß die Unterschiede der irdischen Lebensverhältnisse einer höheren Einheit unterzuordnen seien. Schon bei den Anfängen des Klosterlebens giebt sich die Bedeutung desselben für die kirchliche Wissenschaft und die Ueberlieferung der Glaubensurkunden zu erkennen. Große gemeinsame Unternehmungen zu Zwecken der Wohlthätigkeit gingen von den Klöstern aus. Sehr erhebende Beispiele von Seelengröße, von hingebungsvollster Nächstenliebe, von Unerschrockenheit, wenn es darauf ankam, den Mächtigsten auf Erden die Furcht vor Gott in Erinnerung

(1) Epist. 145, §. 2: Plerumque contingit, ut dum aliquos fratres nostros in quantulacunque requie constitutos in mediis nostris anxietatibus cogitamus, non parva ex parte recreemur, tamquam et nos in ipsis quietius tranquilliusque vivamus.

zu rufen, sind in der Geschichte des Mönchsthums aufgezeichnet.

Aber freilich, diesen lichten Seiten stehen große Schattenseiten gegenüber, auf welche wir jedoch, nachdem wir sie schon hinlänglich angedeutet haben, nicht mehr im Einzelnen eingehen wollen. Wir beziehen uns nur noch einmal auf den vorher erwähnten Gesichtspunkt, daß in dem Mönchsthum ein selbsterwähltes Märtyrerthum verwirklicht werden sollte. Dies führt uns auf den Grundirrthum der Mönchsascetik. Die Gerechtigkeit der Werke ward in einer Weise geltend gemacht, daß dadurch die Grundlehre des Evangeliums von der Gerechtigkeit des Glaubens verdunkelt wurde. Wenn auch die Werke des Mönchslebens nur als ein Dankopfer für den Empfang der Gnade angesehen wurden, so galten sie doch als ein solches Opfer, das über die göttlichen Forderungen hinausreiche. Durch das Mönchsthum ist daher der Trost der Erlösung beeinträchtigt und knechtische Furcht befördert worden. Geängstigte Gemüther, belastet von dem Bewußtsein ihrer Sünde, suchten häufig den Frieden, den sie in der Welt verloren hatten, in Einöden und Klöstern wieder zu gewinnen; aber sie suchten dort nicht allein ein willkommenes Asyl zur demüthigen und ungestörten Aneignung der Gnade, sondern auch einen Kampfplatz, auf welchem sie nicht sowohl in ihrem Glauben die Versöhnung ihrer Sünden durch Gottes Barmherzigkeit zu erfahren, als vielmehr durch willkürliche Büßungen ihre Sünden zu sühnen strebten. Hiermit schlugen sie ihre eigenen Wege ein, nicht den Weg, der ihnen von Gott dargeboten war; und da doch nur allein der Weg Gottes groß und erhaben ist, so verfielen sie auf das Kleinlichste [1], Widersinnigste [2],

[1] Sulpicius Severus erzählt, daß ein Mönch im Auftrage seines Abtes ein dürres Reis drei Jahre hindurch mit Nilwasser, welches zwei Meilen weit zu tragen war, begießen mußte.

[2] Hierzu gehört zum Beispiel das Ansinnen des Serapion an „die schweigende Jungfrau". Lausiaca c. 85.

sogar auf das Verabscheuungswürdigste (1), um ihre eigene Gerechtigkeit zu stützen. Von solchem Streben ist der Hochmuth unzertrennlich. Die Gefahr, welche von diesem Feinde drohte, wurde im Mönchsthum wohlempfunden, und die Demuth wird in den Mönchslehren wiederholt eingeschärft. Dennoch blickt uns in dem Mönchsleben der Hochmuth in vielen Gestalten an (2). Schon die Ansicht, daß von dem Mönchsthum eine höhere Stufe der christlichen Lebensbildung eingenommen werde, als von denen, welche sich nicht aus der Welt zurückziehen wollten, überhaupt erreicht werden könne, gab dem Hochmuthe Nahrung, und diese Ansicht wurde nicht allein von überschwänglichen Lobrednern des Mönchsthums ausgesprochen, wie von Hieronymus, sondern selbst von Kirchenlehrern, welche, wie Augustinus, mit maßhaltender Besonnenheit über dasselbe urtheilten. Zwar machte sich zuweilen sogar bei solchen, welche am meisten für die Mönchsascetik begeistert waren, das Bewußtsein geltend, daß nicht minder in den gewöhnlichen irdischen Lebensverhältnissen, als in der klösterlichen Lebensweise der Name des Herrn verherrlicht werden könne. Einer von den Mönchsheroen, Macarius, fühlte sich einmal zu dem Ausruf gedrungen: „wahrlich, es kommt nicht darauf an, ob Jemand Jungfrau oder Gattin, Mönch oder Weltmensch ist, sondern Gott sieht nur auf die Gesinnung und bietet allen den Geist des Lebens dar!“ (3) Aber solche Anschauungen stehen in der Mönchsgeschichte vereinzelt und waren nicht nachhaltig, außer bei dem Mönch Jovinian, jenem merkwürdigen Manne, der gegen Ende des vierten Jahrhunderts gegen die Ueberschätzung des Mönchsthums auftrat und, von seiner Zeit nicht gewürdigt, das Vorzeichen

(1) Vitae Patrum cura Rosweydi lib. III. §. 11.

(2) Sulpicius Severus führt folgende hochmüthige Aeußerung eines Eremiten vom Sinai an: qui ab hominibus frequentatur, non potest ab angelis visitari.

(3) Vitae Patrum cura Rosweydi, lib. III. §. 97.

eines Kampfes giebt, der von den Vätern der Reformation wieder aufgenommen ward (1).

Augustinus, zu welchem nach diesem Blick auf das Mönchsthum des vierten Jahrhunderts unsre Erzählung jetzt zurückkehrt, hatte, wie in dem ersten Bande erwähnt ward (2), den Gedanken, sich als Anachoret in eine Einöde zurückzuziehen, nach seiner Bekehrung bald wieder aufgegeben, und den Entschluß gefaßt, zwar seiner weltlichen Laufbahn und seinen irdischen Aussichten und Begierden abzusagen, aber doch nicht die menschliche Gemeinschaft zu meiden, sondern mit der Sorge um das eigene Heil die Pflichterfüllung der Nächstenliebe zu vereinigen. Je mehr er des Trostes der Erlösung sich bewußt ward, — und dieses geschah seit der Umkehr seines Lebens tief und innig — desto mehr auch sah er ein, daß auf der Glaubensgerechtigkeit das Heil beruhe. Dieser Einsicht entsprechend trat ihm der Gesichtspunkt fern, daß in dem Mönchsthum durch selbstgeschaffenes Märtyrerthum die Seeligkeit zu erringen sei, und so wie jener Gesichtspunkt sich am meisten bei dem Eremitenleben darstellt, ward nun die apostolische Gemeinde zu Jerusalem für ihn das Vorbild, an welches er sich anschloß, indem er sich den Plan des von ihm zu erwählenden Mönchslebens vorzeichnete. Schon vorher, ehe er zur christlichen Entschiedenheit des Denkens und Wollens gekommen war, hatte für ihn der Gedanke, mit gleichgesinnten Freunden in engverbundener Gemeinschaft, besonders auch in Gütergemeinschaft zu leben, eine große Anziehungskraft. Jenes von ihm schon damals sehnsüchtig erstrebte Lebensideal wurde ihm später durch den Hinblick auf die apostolische Gemeinde näher gerückt, und durch das Mönchsthum wurde ihm vorgezeichnet, wie auch noch unter den Verhältnissen der Kirche zu seiner Zeit das Vorbild aus der apostolischen Zeit sich verwirklichen könne. Außerdem hatte das Beispiel des Antonius, der seine Güter

(1) Hieronymi adversus Jovinianum libri II. (2) B. I. S. 284.

verschenkte und unter die Armen austheilte, ihn mächtig angeregt. Dieses Beispiel wurde damals oft nachgeahmt, und allerdings stand ja auch die Liebe, welche um des Herrn willen, der sich für alle dahin gegeben hatte, nichts von dem irdischen Eigenthum für sich allein besitzen wollte, in der genauesten Beziehung zu der Liebe, welche die irdischen Güter mit den Armen theilte oder an die Armen hingab, um desto leichter und ungetheilter dem Erlöser nachzufolgen.

Hieraus erhellen die Schritte, welche Augustinus alsbald nach seiner Ankunft in Thagaste that. Er veräußerte und verschenkte die Ländereien, welche ihm aus der elterlichen Erbschaft zugefallen waren. Wahrscheinlich gab er einen Theil seiner Aecker an die Kirche zu Thagaste als ein Vermächtniß zu kirchlichen und milden Zwecken. Einen andern Theil seines Grundbesitzes verkaufte er und vertheilte das Geld an die Armen. Sich selbst scheint er aus der elterlichen Erbschaft Wohnung und Garten nebst den zu seinem Lebensunterhalte nothwendigen Einkünften vorbehalten zu haben. Indessen konnte er auch dies nicht mehr als Eigenthum ansehen, da er es nicht für sich allein, sondern als Mitglied der klösterlichen Verbindung, die er zu stiften beabsichtigte, besitzen wollte [1].

[1] Ich spreche hiermit aus, was sich mir aus der Vergleichung der bezüglichen Stellen als das Wahrscheinlichste ergeben hat. Es kommen nämlich folgende Stellen in Betracht: Serm. 305, c. 1; epist. 157, §. 39; epist. 126, §. 7; Possidius c. 3 u. 5. Aus den beiden ersten Stellen scheint sich die Auffassung zu ergeben, daß Augustinus seine sämmtlichen Grundbesitzungen verkauft und das Geld an die Armen ausgetheilt habe, und diese Auffassung wird auch von den Benediktinern angenommen. Durch das dritte Capitel des Possidius scheint diese Auffassung einigermaßen unterstützt zu werden. Aber aus dem fünften Capitel des Possidius erhellt, daß Augustinus mit seinen Freunden zu Thagaste in Gütergemeinschaft lebte. Daraus folgt die Ansicht, daß er ebenfalls zu dem gemeinschaftlichen Güterbesitze beigetragen habe. Wir sind namentlich zu der Vermuthung veranlaßt, daß seine Wohnung in Thagaste, die auf seinen ehemaligen Aeckern belegen war, seinem Erbtheil angehörte. Wahrscheinlich hatte er sich von diesen Aeckern wenigstens einen dem Hause benachbarten Garten vorbehalten, denn das Klo-

Unter den Freunden, welche bereitwillig in diese Absicht eingingen, haben wir namentlich den Alypius und Evodius zu erwähnen. Auch Adeodatus suchte unter der väterlichen Leitung sein geistiges Leben in gottgeweihter Richtung zu entwickeln. Augustin's Wohnung war der Vereinigungspunkt der Freunde; dort lebten sie gemeinsam nach apostolischem Vorbilde. Der Einzelbesitz irdischer Güter war zwischen ihnen ausgeschlossen, und so wie sie Alles, was zum irdischen Lebensbedarf gehörte, mit einander theilten, waren sie auch hinsichtlich der Angelegenheiten des ewigen Lebens treu verbunden, vor Allem in gemeinsamem Gebet. Durch gemeinschaftliche Fasten suchten sie die Sinnlichkeit dem Geist zu unterwerfen, ohne sich jedoch übertriebene Entbehrungen aufzuerlegen, oder auf die Ausschließung bestimmter Speisen einen besonderen Werth zu setzen (1). Augustinus konnte

ster zu Hippo, welches eine Nachahmung des Klosters zu Thagaste war, wurde auf einem Garten angebaut. Aus dem Briefe 126 endlich leuchtet ein, daß Augustinus einen Theil seiner Güter an die Kirche zu Thagaste schenkte. Albina, Pintianus und Melania hatten an die Kirche zu Thagaste Schenkungen gemacht, und Augustinus weist in seinem Schreiben an die Albina den Vorwurf zurück, daß die Gemeinde zu Hippo wegen dieser Schenkungen auf die Thagastenser neidisch geworden sei. Eben so wenig, als die Gemeinde zu Hippo einst auf die Kirche zu Thagaste, — von welcher, beiläufig gesagt, die plebs Thagastensis ausdrücklich unterschieden wird, — neidisch gewesen sei, daß er auf den Besitz seiner väterlichen Aecker Verzicht geleistet habe, sei sie jetzt neidisch. Auf diesem Vergleich begründet sich die von uns gegebene Darstellung. Es ist auch keineswegs auffallend, daß Augustinus in späterer Zeit kurz und allgemein die Verschenkung seiner Güter an die Armen andeutet. Denn wo der Einzelbesitz aufhört, tritt der Begriff eines pauper ein. Die Kleriker, welchen ihr Unterhalt aus dem Kirchenvermögen zufloß, waren pauperes, eben so wie die Mönche, welche aus dem Klostergut ihren Unterhalt empfingen. Possidius sagt sogar noch von Augustinus dem Bischofe: compauperum semper memor erat iisque erogabat.

(1) Confess. lib. X., c. 31: docuisti me, Pater bone, omnia munda mundis, sed malum esse homini, qui per offensionem manducat, et omnem creaturam tuam bonam esse, nihilque abjiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, et quia esca nos non commendat Deo, et ut nemo nos judicet in cibo aut in potu.

nicht verkennen, daß Enthaltsamkeit in Speise und Trank nicht an und für sich, sondern nur als Mittel zu höherem Zwecke löblich sei. Mit Handarbeiten scheinen sie sich nur beiläufig beschäftigt zu haben. Zur Beschaffung ihres Unterhalts waren sie wohl auf solche Arbeiten nicht angewiesen. Sie besaßen wohl ohne Zweifel an gemeinschaftlichem Gut soviel, daß es für ihre einfachen und eingeschränkten Lebensbedürnisse ausreichte. Womit indessen nicht gesagt ist, daß sie nicht die Pflege ihres Gartens, ihrer Saaten, ihrer Obstbäume und Oelbäume und ihrer Weinpflanzungen besorgt hätten. Jedenfalls war, dem Standpunkte ihrer Bildung entsprechend, das geistige Arbeiten, Forschen in dem Worte Gottes, Nachdenken über die Wahrheiten des Glaubens und höchsten Gegenstände der Erkenntniß, bei ihnen überwiegend. Hierbei hatten sie an Augustinus einen bewährten Führer. Ueberhaupt erhellt es, daß Augustinus, wenn auch vielleicht nicht der erklärte Vorsteher, doch die Seele des Vereins war. Im Allgemeinen haben wir diesen Verein jener vorerwähnten dritten Art des Mönchsthums zuzurechnen, in welcher sich zwar die Einwirkung des eigentlichen Klosterlebens, aber zugleich auch noch die größere Ungebundenheit der älteren christlichen Ascetik darstellt.

Die Einwohnerschaft von Thagaste sah mit vieler Theilnahme die ins Leben tretende klösterliche Verbindung. In der abgelegenen Provinzialstadt war das Mönchsthum bis dahin wohl nur wenig bekannt gewesen. Deshalb wurde, was Augustinus that und unternahm, mit um so größerer Aufmerksamkeit begleitet. Seine Frömmigkeit und Wohlthätigkeit wurde jetzt nicht minder als seine Wissenschaftlichkeit gepriesen. Er wurde geliebt und verehrt, und so war es denn natürlich, daß die Thagastenser, bei der hohen Meinung, welche sie von ihm hegten, häufig für ihre Angelegenheiten seinen Rath und Beistand in Anspruch nahmen, es wenig berücksichtigend, daß er mit weltlichen Sachen sich

nicht zu befassen wünschte [1]. Er fand daher auch in Thagaste nicht so ganz, als er es gehofft hatte, die äußere Ungestörtheit zur Entfaltung der innerlichsten Triebkraft seines Geistes, da er zu gutmüthig war, um denen, die sich an ihn wandten, sich zu entziehen; aber dennoch freilich, wenn er sein jetziges Leben mit seinen früheren Sorgen und belastenden Arbeiten verglich, konnte es ihm als ein stilles und friedliches und für seine höheren Bestrebungen gewinnbringendes erscheinen. Viele Stunden blieben ihm doch zur einsamen Beschäftigung mit dem Worte Gottes [2], oder zur Ausarbeitung von Schriften, in welchen er die Ergebnisse seiner Forschungen, seines Nachdenkens niederlegte; viele Stunden auch konnte er abmüßigen, in denen er sich über bedeutungsvolle Fragen mit seinen Freunden unterredete, auf ihre Fragen antwortete und sich mit ihnen gemeinschaftlich zu fördern suchte. Manches damals von ihm gesprochene Wort wurde von den Freunden aufgezeichnet und aufbewahrt, und die zerstreuten Blätter, die er späterhin sammeln ließ, verstatten uns noch jetzt einen willkommenen Blick in sein damaliges Leben [3].

Jene Unterredungen und die Fragen, auf welche sich die Unterredungen bezogen, gehörten theils zum Gebiet philosophischer Forschung, theils betrafen sie die Lehren der Offenbarung und Stellen der heiligen Schrift nebst kirchlichen Zuständen und Einrichtungen. Oefter geschah es, daß sich die Freunde zur Anschauung des in sich seienden göttlichen Wesens zu erheben suchten, und der Weg, auf welchem Augustinus auch sonst oft diese Anschauung erstrebte, nämlich vermittelst der Betrachtung des wandelbaren Guten in der menschlichen Seele, war auch jetzt der Weg, auf welchem der Blick zu dem Urguten, dem Ursein emporstieg. Auf die Erhabenheit Gottes über Raum und Zeit richtete sich die

(1) Epist. 5 (Nebridii).
(2) Possidius, c. 3: in lege Domini meditans die ac nocte.
(3) De diversis quaestionibus octoginta tribus (Opp. tom. VI.)

Unterſuchung; der Begriff der Ewigkeit im Verhältniß zum Begriff der Unſterblichkeit ward erwogen; auf dem unbedingt geiſtigen Weſen Gottes beruhte die Entwickelung, daß Alles in Gott beſtehe, Gott aber weder im Raum noch der Raum ſei. Die Platoniſche Ideenlehre, ſo bedeutend für Auguſtin's geiſtige Entwickelung, kam auch zwiſchen ihm und ſeinen Freunden zur Sprache, und in einfach klarer Darſtellung bezeichnete er ihnen die ewigen Urbilder alles Daſeins in der göttlichen Vernunft. Auch die kirchliche Trinitätslehre bemühten ſich die Freunde zu Thagaſte zu begreifen und die dreifache Frage, welche bei allen Gegenſtänden in Betracht komme, nach dem Weſensurſprunge, nach dem Weſensunterſchiede und nach der Weſensübereinſtimmung, oder auch die dreifache Frage, um welche ſich jede Unterſuchung bewege, nach dem Sein, dem Fürſichſein und dem Gutſein, ſchien zur Auffaſſung des Myſteriums dieſer Lehre einen Anhalt darzubieten. Beſonders auch das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater ward in mehreren Unterredungen beſprochen, nämlich das ewige Gezeugtſein des Sohnes Gottes, ſein Weſen als des Sohnes und ſeine Gleichweſenheit mit dem Vater. Ueber die Weltſchöpfung wurden in jenen vertrauten Unterredungen Forſchungen angeſtellt: welches der Grund der Weltſchöpfung bei Gott ſei? warum die Welt in ſolcher Mannichfaltigkeit des Lebens von Gott geſchaffen ſei? weshalb auch das körperliche Daſein auf Gottes Schöpfermacht zurückgeführt werden müſſe?

Da ſich Auguſtinus mit den Fragen, was die Sünde ſei und welches ihr Urſprung ſei, ſo viel beſchäftigt hatte, ergiebt es ſich von ſelbſt, daß er auch in ſeinem Kreiſe zu Thagaſte dieſe Fragen öfter erörterte. Es hingen dieſe Fragen genau mit den Unterſuchungen zuſammen, welche ſich auf das Weſen der Seele bezogen. Wie ſehr Auguſtinus ſich ſchon früher dieſen Unterſuchungen hingab, iſt bereits ausführlich dargeſtellt worden. Auch in Thagaſte richtete er jetzt, vereint mit ſeinen Freunden, den Blick der Selbſt-

beſchauung in die Tiefen des Seelenlebens. Welches Urſprungs iſt die Seele? iſt ſie ein ſich ſelbſt bewegendes Weſen? worin findet ſie ihre Seligkeit? was bedeutet das Bild Gottes, zu welchem der Menſch geſchaffen iſt? was iſt zu ſagen von der Erkenntniß und dem Erkennbaren? in wie fern kann die leibliche Ernährung mit der Ernährung der Seele verglichen werden? welche Eintheilung kann hinſichtlich der Dinge gemacht werden, die geglaubt werden müſſen? auf welche Weiſe laſſen ſich die Tugenden und andrerſeits die Sünden eintheilen? — Dieſe Fragen bezeichnen den Umfang der auf das Leben der Seele ſich beziehenden Unterſuchungen, welche von den Freunden zu Thagaſte angeſtellt wurden. Zu dieſen Forderungen gehörten auch verſchiedene Entwickelungen über die Liebe und über die Furcht in Beziehung auf den wahrhaften Lebensfrieden, wobei ſich die Veranlaſſung darbot, von der Ausbildung und Befeſtigung der rechten Liebe, unter Bezugnahme auf die entgegenſtehenden Verſuchungen, pſychologiſch zu reden.

Ebenfalls den allumfaſſenden Wegen der göttlichen Vorſehung war die Betrachtung zugewandt. Daß nichts von der göttlichen Weltordnung ausgeſchloſſen ſei, daß ſogar das Böſe den Abſichten und der Verherrlichung Gottes dienen müſſe, wurde in mehreren Unterredungen beſprochen. Dieſe auf die göttliche Weltordnung ſich erſtreckende Betrachtung fand ihren Höhepunkt in Chriſto dem Welterlöſer. Namentlich über die Menſchwerdung und das Kreuz Chriſti wurde nachgedacht und wie ſehr ins Einzelne eingehend hinſichtlich des Erſteren die Unterſuchungen ſein mochten, zeigt zum Beiſpiel die Frage: „warum iſt der Sohn Gottes im Menſchen und der heilige Geiſt in der Taube offenbart worden?“ Der Gedanke des Ausſpruches: „als die Zeit erfüllt war, ſandte Gott ſeinen Sohn ins Fleiſch“, ward ſorgfältig erörtert; die Reihenfolge der verſchiedenen Zeitalter und die bis auf die Sendung Chriſti allmälig fortſchreitende Verwirklichung des göttlichen Rathſchluſſes der Welterlöſung

ward in frommer Forschung erwogen; mit Vorliebe verweilte Augustinus bei der Anschauung, daß die Altersstufen des menschlichen Lebens im Einzelnen und die Entwickelungsstufen des menschlichen Geschlechts im Ganzen auf bedeutsame Weise mit einander zu vergleichen seien. Ebenso entschieden nun, als diese Untersuchungen auf der innigsten Ueberzeugung von der allumfassenden Macht der göttlichen Vorsehung ruhten, wurde die fatalistische Auffassung der Astrologie zurückgewiesen. Von Augustin's Streben, überall in der irdischen Welt die Zeugnisse der göttlichen Offenbarung aufzufinden, sind auch die Gespräche in Thagaste ein Denkmal. So sprach er einmal darüber, in wie fern in den Werken der künstlerischen Hand sich die göttliche Offenbarung kund gebe. Und so wie die Freunde zu Thagaste der Offenbarung Gottes in dem irdischen Leben nachforschten, richteten sie auch ihren ahnenden Blick auf die Offenbarung des jenseitigen Lebens. „Werden wir", fragten sie, „nach der Auferstehung und der Verwandlung des Leibes, welche den Heiligen verheißen ist, unsre Gedanken sehen können?" Aber freilich nur von ahnenden Anschauungen konnten solche Fragen beleuchtet werden. Darum waren sie dann auch wieder bei ihren Forschungen eingedenk, daß es darauf ankomme, den Standpunkt, welchen der Mensch *in dem irdischen Leben* einnehme, recht zu erkennen; und welche Lehre konnten sie in dieser Hinsicht ernstlicher sich vorhalten, als die Lehre, daß nur von einem reinen Herzen Gott geschaut werde?

Die bis jetzt bezeichneten Untersuchungen wurden zum Theil auf Stellen der heiligen Schrift zurückgeführt. Doch wurden auch oft, mehr oder weniger ausführlich, Stellen der heiligen Schrift ausgelegt. Diese Auslegungen nebst den Bemerkungen über kirchliche Zustände mögen vielleicht größerntheils einer etwas späteren Zeit angehören. Denn auch noch als Presbyter setzte Augustinus solche Unterredungen fort.

Unter denen, welche mit ihm lebten und mit ihm immer

mehr von den geistigen Gütern sich anzueignen suchten, fehlte doch gerade der Vertraute seines Herzens, der einst am sehnsuchtsvollsten mit ihm die Weisheit gesucht hatte. Auch Nebridius war nach Afrika zurückgekehrt und lebte, jetzt ebenfalls im Glauben der katholischen Kirche, auf seinem Landgute bei Carthago [1]. In fleckenloser Reinheit entfaltete sich der christliche Wandel aus diesem milden, von der Liebe zur Wahrheit tiefbewegten Gemüth, und mußte auch wohl für Andere Frucht schaffen. Die Angehörigen des Nebridius, — seine Mutter, sein Bruder Victor, — wurden durch ihn für das Christenthum gewonnen. Aber schon zehrte Siechthum an der physischen Kraft dieses zarten und edeln Lebens. Die Stätte der Vollendung ward ihm früh bereitet. Seine hinschwindenden körperlichen Kräfte schwächten nicht sein Verlangen nach Erkenntniß; nur war es ihm schmerzlich, daß er jetzt, von der Welt zurückgezogen, doch nicht das gemeinsame Leben verwirklichen könne, dessen besänftigendes Bild Augustinus in den Stürmen seiner früheren Jahre wohl oft sich und seinem Freunde vorgehalten hatte. Sogar einen Vorwurf konnte Nebridius nicht unterdrücken, daß Augustinus nicht mehr, wie vormals, den Wunsch habe, sein Leben mit ihm zu theilen; sonst würde er ja seiner Einladung folgen, Thagaste verlassen und zu ihm auf sein Landgut kommen; er würde dort größere Ruhe von außen finden, als Thagaste gewährte, wo er von seinen Mitbürgern häufig um Rath gefragt ward und den Angelegenheiten derselben einen Theil seiner Zeit widmen mußte. Liebreich schonend antwortete Augustinus auf den Vorwurf seines leidenden Freundes. Auch sein herzlichster Wunsch war es, nicht von seinem Nebridius getrennt zu sein. Aber sollte er Jene verlassen, die in Thagaste unter seiner Leitung ihr Leben zu vervollkommnen suchten und seiner Leitung bedurften, wäh-

[1] Confess. lib. IX, c. 3 und die Briefe zwischen Augustinus und Nebridius.

rend Nebridius sich selbst zu leiten fähig war, um immer mehr der Gemeinschaft mit dem höchsten Lehrer gewürdigt zu werden? Sollte er sich auf's Ungewisse einem Aufenthalte entreißen, der seinem Vorhaben doch auch wieder förderlich war? Er fühlte, daß der ruhige Fortgang seiner innern Entwickelung noch sehr von äußern Eindrücken abhängig sei. Könnte nicht vielleicht Nebridius nach Thagaste kommen? Es würde sich die Reise wohl ohne Nachtheil für seine wankende Gesundheit einrichten lassen. Wenn aber der Wunsch des Wiedersehens nicht zu erreichen war, nun so blieb ja den beiden Freunden die geistige Stätte, wo sie einer den andern wiederfinden, sich in einer innigern als durch den Ort bedingten Gemeinschaft wiederfinden konnten. „Wende dich hin zu deinem Geiste," ruft Augustinus seinem Freunde zu, „und erhebe ihn zu Gott, so sehr du kannst; dann hast du gewiß auch mich, nicht durch körperliche Bilder, die wir jetzt bei unsrer Erinnerung gebrauchen müssen, sondern durch die Betrachtung, durch welche wir erkennen, daß wir nicht an einem Orte zugleich sind." Wie hätte Nebridius nach solchen Erwiederungen nicht jeden Vorwurf entfernen sollen? Er schrieb zurück: „laß uns nicht weiter daran denken, weil es ja gewiß ist, daß ich zu dir kommen würde, oder du zu mir kommen würdest, wenn wir es vermöchten." In Briefen [1] suchte er Ersatz, da es ihm mündlich nicht vergönnt war, seine Fragen und Gedanken dem Freunde mitzutheilen.

Bald war es eine Frage der Psychologie oder der Kosmologie, über welche er gern Aufschluß gehabt hätte, bald wünschte er eine Erklärung über den Einfluß der Geisterwelt auf den Menschen, oder die Ergründung eines Problems der Theologie. Welches Verhältniß besteht zwischen Phantasie und Gedächtniß? und welche Einwirkung äußern die Sinneneindrücke auf die Bilder der Phantasie? Warum besteht zwischen der Sonne und den Gestirnen ein ganz

[1] Epist. 5—14.

anderes Verhältniß, als zwischen demjenigen, was auf der Erde durch Gleichartigkeit verbunden ist? Auf welche Weise offenbaren die himmlischen Geister sich den menschlichen Seelen in Traumgesichten? Durch unmittelbar geistige Einwirkung, oder vermittelst einer Leiblichkeit, die denn auch eine unter der äußern Leiblichkeit verborgene innere Leiblichkeit der Seele voraussetzen würde? Kann überhaupt die Seele ohne das Organ einer Leiblichkeit bestehen? Warum hat aus der Trinität gerade der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen? „Enthält jene höchste Wahrheit und Weisheit und Form, durch welche Alles geschaffen ist, nur die Allgemeinheit der menschlichen Vernunft, oder auch die Vernunft jedes Einzelnen?“ Diese und andere Fragen legte Nebridius dem Augustinus vor, auf diese Fragen erwartete er verlangend die Antworten seines Freundes. „Deine Briefe,“ schrieb er, „ will ich eben so bewahren als meine Augen; sie werden von Christus, von Plato, von Plotinus zu mir reden.“ Aber bald kam für ihn die Stunde, welche dem Glauben den Uebergang zu einer höhern Erkenntniß verheißt, als aus dem Spiegel eines dunkeln Wortes entnommen werden kann, und Augustinus empfing nun sein Bild in jenes Heiligthum der Erinnerung, in welchem sich das wehmüthige Gefühl irdischer Vergangenheit mit dem Vorgefühl der höheren Welt vereinigt. Wie oft Augustinus des früh verklärten Freundes gedacht hat, läßt sich aus dem schönen Nachruf der Confessionen schließen, mit welchem auch wir jetzt Abschied nehmen wollen von einem Leben, das, vor der Welt verborgen, aber vor Gott offenbar, seinen Reichthum entfaltete, und, von der Welt vergessen, in Gott behalten ist. „Er lebt jetzt“, sagt Augustinus, „in Abrahams Schooß. Was es auch ist, das durch jenen Schooß bezeichnet wird, dort lebt mein Nebridius, mein süßer Freund, von Dir aber, o Herr, aus einem Freigelassenen zum Sohne eingesetzt. Dort lebt er; denn welcher andere Ort wäre bestimmt für solche Seele? Dort lebt er, worüber er mich

Vieles fragte, einen armen, unkundigen Menschen. Er neigt jetzt nicht mehr sein Ohr an meinen Mund, sondern den Mund seines Geistes an Deine Quelle, und trinkt nach seinem Durste Weisheit, so viel er vermag, ohne Aufhören selig. Doch glaube ich nicht, daß er so sehr davon trunken werde, um meiner zu vergessen, da auch Du, o Herr, welchen er trinkt, meiner gedenkst." (1).

In jenes Heiligthum der Erinnerung mußte Augustinus jetzt noch ein Bild eines früh Hinscheidenden aufnehmen, dessen Anblick im Leben viel Schmerz und Freude in ihm geweckt hatte, Schmerz über eigene Schuld, Freude über Gottes Erbarmungen. Auch Adeodat starb bald nach der Rückkehr nach Afrika (2). Mit liebevoller Sorgfalt hatte Augustinus über ihm gewacht und mit väterlicher Freude wahrgenommen, wie herrliche Geistesanlagen in dem zum Jünglinge heranwachsenden Knaben sich entwickelten. Adeodat's geistige Fähigkeiten eilten seinem Alter weit vor-

(1) Conf. lib. IX. c. 3.

(2) Die Benediktiner scheinen anzunehmen, daß Adeodat schon in Rom gestorben sei. Hiermit hängt dann die Annahme zusammen, daß jenes Gespräch, dessen Inhalt in dem Buche de magistro niedergelegt ist, ebenfalls schon in Rom gehalten wurde. Daß dieses geschah, scheint sich freilich auf den ersten Anblick aus Confess. lib. IX. c. 6 zu ergeben. Adeodatus war ungefähr 15 Jahre alt, als er getauft wurde, und als er 16 Jahre alt war, hatte Augustinus mit ihm jene Unterredung, welche in dem Buche de magistro niedergeschrieben ist. Aber bei näherer Erwägung hindern doch die angeführten Zeitbestimmungen durchaus nicht die Annahme, daß jene Unterredung erst in Thagaste stattgefunden habe. Im Jahre 387 ward Augustinus zugleich mit seinem Sohne getauft, und im Herbste des Jahres 388 kehrte er unsrer Ansicht zufolge nach Thagaste heim. Es ist also die Annahme unbedenklich, daß Adeodatus etwa erst im Herbste des Jahres 389 das sechszehnte Lebensjahr überschritten hatte. Augustinus sagt in seinen Retractationen, daß er sein Buch de magistro in Afrika verfaßt habe; nun ist es aber nicht wahrscheinlich, daß zwischen dem Gespräche und der Niederschreibung desselben ein so bedeutender Zeitraum lag. Außerdem spricht das dreizehnte Capitel des Buches dafür, daß die Unterredung unter punischen Umgebungen gehalten ward.

aus (1). Es vereinigte sich bei ihm ein ungewöhnliches Gedächtniß, eine schnelle Auffassungsgabe, ein scharfer Verstand und eine große dialektische Beweglichkeit, worin er seinem Vater ähnlich war, mit dem Tiefblick eines frommen Gemüths, das nicht durch solche Verirrungen und Leidenschaften, als Augustinus zu beseufzen hatte, getrübt ward. Durch Unterweisung in der klassischen Literatur wurde er wissenschaftlich herangebildet; aber während Augustinus wohl erkannte, von wie hoher Bedeutung die klassischen Schriftsteller seien, war es ihm die heiligste Angelegenheit, daß sein Sohn aus der heiligen Schrift des alten und neuen Testaments mit frommem Ernst und hingebungsvoller Liebe schöpfe (2). Besonders auch strebte er dahin, daß Adeodatus bei der Mannichfaltigkeit des Lernens und der geistigen Uebungen des Zusammenhanges, in welchem alles Lernen und Nachdenken sich mit den höchsten geistigen Anschauungen befinde, sich bewußt sein möge, und gewiß nicht selten, wenn in stillen vertrauten Stunden sein Sohn neben ihm saß oder an seiner Seite ging, mochte er Veranlassung nehmen, von solchen Untersuchungen, welche zunächst nur eine Verstandesübung zu bezwecken schienen, Adeodat's Blick zu der göttlichen Weisheit emporzulenken.

So geschah es eines Tages. „Was wollen wir eigentlich,“ fragte Augustinus, „wenn wir sprechen?“ „So viel mir jetzt beifällt,“ war Adeodat's Antwort, „wollen wir entweder lehren oder lernen.“ „Daß wir,“ entgegnete Augustinus, „durch unser Sprechen lehren wollen, ist klar; aber wie denn lernen?“ Nach einer kurzen Erörterung erklärte Adeodatus sich damit einverstanden, daß durch das Sprechen entweder ein Lehren oder ein Erinnern bezweckt werde. „Also,“ fragte Augustinus weiter, „sind die Worte Zeichen?“

(1) Die folgende Charakteristik Adeodat's beruht auf Confess. XI. c. 6, auf dem Buche de magistro und auf Augustin's Schriften aus seinem Aufenthalte zu Cassiciacum.

(2) De magistro c. 1.

Adeodat bejahte es. Das Gespräch wandte sich nun auf die verschiedenen Bezeichnungsarten. Drei Arten der Bezeichnung wurden unterschieden: die Bezeichnung von Zeichen durch Zeichen, die Bezeichnung von Dingen durch Zeichen, und die Bezeichnung von Dingen durch eben die Dinge selbst, wie wenn Jemand auf die Frage: was ist Gehen? sich von seinem Platze erheben und die Frage durch Ausübung des Gehens beantworten würde. Zunächst auf die erste Art der Bezeichnung lenkte Augustinus die Untersuchung. Es wurde bemerkt, daß Zeichen entweder durch Zeichen derselben Art oder durch Zeichen anderer Art bezeichnet werden könnten, und daß die letztere Art der Bezeichnung in dem Verhältniß des geschriebenen Wortes zum gesprochenen Worte, oder dem Worte im eigentlichen Sinne, wahrzunehmen sei. Hierauf wurden die einzelnen zwischen den Worten obwaltenden Bezeichnungsverhältnisse in Erwägung gezogen, zuvörderst das Verhältniß, daß gewisse Worte mit der Bezeichnung, womit sie andere Worte bezeichnen, ebenfalls sich selbst bezeichnen, und das entgegengesetzte Verhältniß. In diesem Zusammenhange entstand die Frage nach den Zeichen, welche sich gegenseitig bezeichnen, und es ergab sich die Wahrnehmung, daß diese Zeichen stets auch solche Wortzeichen seien, welche mit derselben Bezeichnung, womit sie andere Worte bezeichnen, ebenfalls sich selbst bezeichnen, daß aber die Gegenseitigkeit entweder ungleich, oder gleich weit reichend, oder endlich völlig übereinstimmend sei.

Durch mancherlei dialektische Wendungen waren die bisherigen Ergebnisse gewonnen worden. Oefter mußte, was anfänglich verneint wurde, alsbald wieder bejaht werden; Berichtigungen oder nähere Bestimmungen wurden erforderlich. Aber wohin zielte die ganze Untersuchung? Bezweckte sie nichts weiter als eine Verstandesübung, ohne höhere Belehrung mittheilen zu wollen? Augustinus wirft diese Frage auf und versichert, daß er auf ein großes Ziel hinblicke, zu dessen Erreichung die angestellte dialektische Uebung allerdings

von bedeutendem Werthe sei. „Fahre nur fort,“ antwortete der eben so anhängliche als lernbegierige Jüngling; „denn niemals werde ich das für gering achten, wovon du hältst, daß es gesprochen oder gethan werden müsse.“

Die Untersuchnng wurde also fortgesetzt, und begann jetzt mit der zweiten Bezeichnungsart, wenn Dinge durch Zeichen bezeichnet werden, sich zu beschäftigen. Sie führte zu dem Ergebniß, daß wenn auch etwa nicht durchweg die Dinge den Zeichen überzuordnen seien, doch gewiß die Erkenntniß der Dinge den Zeichen vorgezogen werden müsse. Augustinus kam dann endlich noch auf die dritte Bezeichnungsart der Dinge durch die Dinge selbst. Aber Adeodat war inzwischen zweifelhaft darüber geworden, ob eine solche zeichenlose Bezeichnung überhaupt stattfinden könne, es müßte sich denn darum handeln, was Sprechen oder was Lehren sei. Wenn nun aber die Richtigkeit dieses Zweifels vorausgesetzt wurde, mußte dann nicht behauptet werden, daß nichts ohne Zeichen dargethan werden könne, da doch erstens wohl gesagt werden durfte, daß zum Zweck des Lehrens bezeichnet werde, und zweitens doch wohl schon das Sprechen an und für sich als eine Bezeichnung anzusehen war? Adeodatus wußte hiergegen keine Einwendung zu machen. Doch sogleich ward ihm gezeigt, daß Künste und Gewerbe durch beispielsweise Ausübung, aus welcher das Wesen jener Künste und Gewerbe von der denkenden Vernunft begriffen werde, sich darstellen lassen, und jetzt leuchtete die Anschauung auf, daß in unzähligen Fällen die Dinge durch sich selbst bezeichnet und dem auffassenden und nachdenkenden Geiste eingeprägt würden. Wenn es zuvor geschienen hatte, daß nichts ohne Zeichen gelehrt werden könne, also die belehrende Macht in den Zeichen liege, so erhellte jetzt im Gegentheil, daß die eigentlich belehrende Macht stets in den Dingen selbst liege.

Hiermit war Augustinus bei der großen Wahrheit angelangt, zu welcher er auf dialektischem Wege seinen Sohn leiten wollte. Nicht das Zeichen einer Sache, sondern die

Sache selbst lehrt. Die Zeichen der Dinge sind unverständlich, so lange die Dinge, welche durch die Zeichen bezeichnet werden, nicht der geistigen Anschauung offenbar geworden sind. Erst durch die Anschauung der Dinge empfangen die Zeichen ihre Deutung, sind daher nur anregend und hinweisend, oder auch erinnernd, niemals aber die eigentlichen Träger der Lehre. Alles Wissen besteht in dem geistigen Innewerden der Dinge, und so fern ein solches Innewerden nicht stattfindet, hat wohl der Glaube, nicht aber das Wissen eine Stätte. „Was ich erkenne, das glaube ich auch, aber nicht Alles, was ich glaube, erkenne ich. Alles, was ich erkenne, weiß ich, aber nicht Alles, was ich glaube, weiß ich. Und doch weiß ich, wie nützlich es sei, Vieles zu glauben, was ich nicht weiß.“ Das Wissen erstreckt sich sowohl auf die sinnlichen Gegenstände, wenn diese vermittelst der Sinnenthätigkeit vom Geiste begriffen werden, als auch besonders auf die rein geistigen Dinge, welche durch die innere Gegenwart der in den Menschengeist hineinleuchtenden, göttlichen Wahrheit dem geistigen Verständniß dargeboten werden. Bei Allem, was wir erkennen, befragen wir nicht den, der äußerlich zu uns redet, sondern die innerlich unserm Geiste übergeordnete Wahrheit, vielleicht durch die Worte daran erinnert, daß wir sie befragen sollen. Er aber, welcher befragt wird, ist der Lehrer, nämlich Christus, von welchem gesagt ist, daß er in dem inwendigen Menschen wohne, Gottes unwandelbare Kraft und ewige Weisheit. Zu ihr wendet sich jede vernünftige Seele hin, aber nur so viel wird Jedem offenbart, als er vermöge seines eigenen — schlechten oder guten — Willens auffassen kann, und so oft er etwa getäuscht wird, liegt es nicht an einem Fehler der um Rath gefragten Wahrheit, gleichwie es auch nicht ein Fehler des äußerlichen Lichtes ist, daß die leiblichen Augen oft getäuscht werden, des äußerlichen Lichtes, welches wir über die sichtbaren Dinge befragen, damit es uns, so weit wir zu sehen vermögen, dieselben zeige. „Wie wahr ist also

nicht der Ausſpruch der heiligen Schrift, daß wir Niemanden auf Erden unſern Meiſter nennen ſollen, weil der eine Meiſter unſer aller im Himmel iſt!“ „Wenn er,“ antwortete Adeodatus, „es mir gnädig verleiht, ſo werde ich ihn, je weiter ich im Lernen fortſchreite, auch deſto inbrünſtiger lieben.“

Dieſe Worte waren die Vorbedeutung einer baldigen höheren Erfüllung, als auf Erden erreicht werden kann. Denn bald darauf ward Adeodat aus dem irdiſchen Leben zu der Stätte eines höheren Erkennens, Schauens und Liebens abgerufen, und als Auguſtinus kurze Zeit nach dem erwähnten Geſpräche daſſelbe in ſeinem Buche „vom Lehrer“ (1) niederſchrieb, begleitete ihn vielleicht ſchon das durch den Tod verklärte Bild ſeines Sohnes, indem er an deſſen Gedanken und Worte ſich zurückerinnerte. Vielleicht haben wir das Buch vom Lehrer als ein Denkmal zu betrachten, das einer theuren, früh verwelkten Blüthe von väterlicher Wehmuth und Liebe errichtet wurde. Wohl oft rief ſich Auguſtinus die Erinnerung an ſeinen Sohn zurück, verweilte bei den Blättern, welche aus der letzten Lebenszeit Adeodat's das Zeugniß der ſeltenen Geiſtesgaben deſſelben aufbewahrten, der dialektiſchen Beweglichkeit, des Tiefblicks, des ungewöhnlichen Gedächtniſſes und ſchnellordnenden Scharfſinns, und wenn er dann dem früh der Sichtbarkeit Entnommenen in die unſichtbare Welt nachblickte, ſo erhob ihn in ſeiner Wehmuth der Gedanke, daß Adeodat's ewiges Heil von keiner Gefahr mehr bedroht ſei. Schwerer hätte dieſe Sorge auf ihm gelaſtet, weil das Daſein ſeines Sohnes ihn an die Verirrung ſeiner Jugend mahnte. Jetzt war ſeine Liebe zu Adeodat frei von aller Unruhe, denn er konnte nicht zweifeln, daß die ewige Liebe, die ſelbſt durch ſein Vergehen ihre Gaben mitgetheilt hatte, das Kind ſeiner Sünde, in welchem ſich die Keime des Guten hoffnungsreich entfalteten, in ihre vollkommene Gemeinſchaft aufgenommen habe (2).

(1) De magistro. Opp. tom. I. (2) Confess. lib. IX., c. 6.

Augustinus benutzte zum Theil die Stunden stillen Nachdenkens, welche ihm in seiner Zurückgezogenheit zu Thagaste gegönnt waren; zur Ausarbeitung mehrerer Schriften, von welchen der Inhalt der einen durch das eben erwähnte Gespräch bezeichnet worden ist. Außerdem nahm er die Ausarbeitung einer schon vor längerer Zeit begonnenen, nachher aber bei Seite gelegten wissenschaftlichen Abhandlung wieder auf und führte sie zu einem gewissen Abschluß. Für die Harmonie der Töne, überhaupt für die harmonischen Zahlenverhältnisse, die nicht allein in den Tonwellen der Melodieen, sondern in Allem, wodurch rhythmisch und metrisch das Ohr bewegt wird, gleichsam verkörpert sind, war Augustinus stets sehr empfänglich gewesen. Als er dann in seiner geistigen Entwickelung dahin gelangt war, daß er von den sinnlichen Eindrücken der Ordnungsmäßigkeit und Schönheit gern zu dem geistigen Quell, aus welchem sie entsprungen waren, sich zu erheben strebte, mußte es für ihn vorzüglich anziehend sein, auch in Hinsicht der Musik die äußeren Harmonieen bis in das innerste Gebiet des Seelenlebens hinein zu verfolgen. In der ländlichen Stille Cassiciacums und nachher in Mailand in der nächsten Zeit vor seiner Taufe überließ er sich solchen Forschungen, und suchte die dort bei ihm Versammelten, besonders die Jünglinge Licentius und Trygetius nebst Adeodat, stufenweise von den sich äußerlich kundgebenden Gesetzen der Musik zu den der Seele innewohnenden Harmonieen zu erheben. Schon in Mailand hatte er damals den Plan eines umfassenden Werkes über die Musik entworfen und mit der Ausarbeitung angefangen [1]; aber theils durch die demnächst eintretenden Begebenheiten seines Lebens, theils durch andere Aufgaben, welchen er seine Forschungen widmete, wurde es veranlaßt, daß er erst, als er in seiner klösterlichen Zurückgezogenheit zu Thagaste die ersehnte Lebensruhe gefunden hatte, seine Untersuchungen über die

[1] Retractt. lib. I., c. 6. Zu vergl. Bd. I. S. 344.

Musik wieder aufnahm und in gewisser Hinsicht vollendete. Er entwickelte und vollendete dieselben nämlich in sechs Büchern in Beziehung auf den Rhythmus. Ueber den Gesang oder die Melodie beabsichtigte er noch sechs andere Bücher zu schreiben, aber diese Absicht blieb unausgeführt, da nicht lange nachher die vielen Anforderungen und Sorgen des geistlichen Amtes seinen Gedanken eine ganz andere Richtung gaben (1). Von den sechs Büchern, die er in dialogischer Form vollendete, beschäftigen sich die fünf ersten mit der Begriffsbestimmung der Musik als Wissenschaft, mit den Silben und deren Zahlenverhältnissen, und mit den Lehren vom Rhythmus, vom Metrum und vom Verse. In dem sechsten Buche lenkte er die Untersuchung auf die innere Rhythmik des Seelenlebens, das Ziel, zu welchem er durch die vorhergehenden Bücher den Weg angebahnt hatte.

Er unterschied die Tonharmonieen, deren Erzeugung in der irdischen Welt unabhängig von der menschlichen Seelenthätigkeit — denn um diese handelte es sich — stattfindet, und die Tonharmonieen, welche entweder vermittelst der Seele zu Stande kommen, oder in der Seele vorhanden sind. Diese mit der Seele zusammenhängenden und der Seele innewohnenden Harmonieen theilt er zunächst in vier Klassen: in Harmonieen des Gehörs, in Harmonieen des Aussprechens, in Harmonieen des Gedächtnisses und in Harmonieen des Urtheils (2). Er sucht dann die zwischen diesen Harmonieen obwaltenden Verhältnisse zu erforschen, und gelangt zu folgenden Ergebnissen: zwar die Harmonieen der äußeren Töne, welche das Ohr aufzufassen fähig ist, können ohne einen Zusammenhang mit dem Gehör vorhanden sein, nicht aber die im Gehör geweckten Harmonieen ohne Zusammenhang mit den äußeren Tönen. Hinsichtlich der Harmonieen des

(1) De musica libri VI. (Opp. tom. I.) Epist. 101.

(2) Augustinus gebraucht die Benennung numeri; wir haben in unserer Darstellung die Benennung Harmonieen gebraucht, um das zu Bezeichnende deutlicher zu machen.

Aussprechens erhellt es zunächst, daß sie ohne Zusammenhang mit den Harmonieen des äußern Tons und des Gehörs erzeugt werden können. Denn nicht das Aussprechen mit der Stimme, sondern die Seelenthätigkeit, wodurch auch das Aussprechen bewirkt wird, ist bei diesen Harmonieen das Wesentliche, so daß sie also bei dem innern Sprechen eben sowohl als bei dem äußeren Sprechen eintreten. Ebenfalls von den Harmonieen des Gedächtnisses können sie unabhängig sein, denn die in ihnen wirksame Seelenthätigkeit äußert sich zum Beispiel auch in dem Pulsschlage und dem Athemzuge, und hierbei kommt es doch auf das Gedächtniß nicht an. In ähnlicher Unabhängigkeit erscheinen die Harmonieen des Gedächtnisses. Wenngleich diese nämlich einerseits auf den ins Gedächtniß aufgenommenen Harmonieen des äußern Tons, des Gehörs und des Aussprechens beruhen, oder an dieselben sich anschließen, sind sie doch in ihrer Wiedererzeugung unabhängig, und sie dauern fort, während jene von ihnen aufgenommenen Harmonieen vorübergegangen sind.

Mit der Frage nach dem zwischen den erwähnten Harmonieen obwaltenden Verhältnisse war auch die Frage nach dem zwischen ihnen bestehenden Rangverhältnisse aufgeworfen. Ohne Zweifel gebührte den urtheilenden Harmonieen die erste Stelle, denn gewiß war das Urtheilende vorzüglicher als das, worüber geurtheilt ward. Unter den übrigen Harmonieen mochte den Harmonieen des Gedächtnisses deshalb die erste Stelle zu gebühren scheinen, weil sie die am längsten fortdauernden waren. Indessen, wenn auch das Ewige unbedingt vor dem Zeitlichen den Vorzug hatte, so durfte doch, wenn Zeitliches mit Zeitlichem verglichen wurde, das länger Fortdauernde dem minder Fortdauernden nicht ohne weiteres übergeordnet werden. Vielmehr mußte von den Harmonieen des Gedächtnisses geurtheilt werden, daß sie in Beziehung zu den Harmonieen des Gehörs und des Aussprechens, als das Gewirkte in Beziehung zu dem Wirkenden, die am meisten untergeordnete Stelle einnähmen.

Wenn nun aber, bei Festhaltung dieses Grundsatzes von der Ueberordnung des Wirkenden über dem Gewirkten, das Verhältniß zwischen den Harmonieen des äußern Tons, des Gehörs und des Aussprechens erwogen ward, so schien, da die ersten zu den zweiten sich in dem Verhältniß der Ursache zur Wirkung befanden, sich die bedenkliche Folgerung zu ergeben, daß ein Vorzug des Körpers vor der Seele eingeräumt werden müsse. Augustinus wurde hierdurch veranlaßt, den Beziehungen des Seelenlebens zu den Sinneneindrücken und den sinnlichen Gefühlen nachzuforschen, um das über dem Körper erhabene Wesen der Seele gegen einen scheinbaren Einwurf zu vertheidigen. Die Seele, sagt er, ist die Herrscherin des Körpers, die belebende und bewegende Kraft für den Körper. So wie der Körper ihr unterworfen ist, sind insonders die Sinnenorgane die Werkzeuge, wodurch sie den Körper lenkt. Sobald nun auf ein Sinnenorgan von Außen her ein Eindruck gemacht wird, horcht die Seele gleichsam auf und eilt hinzu, um den Eindruck in ihre beherrschende Thätigkeit aufzunehmen. Indem diese Selbstbewegung ihr nicht verborgen bleibt, fühlt sie, und das Gefühl ist angenehm, wenn der Eindruck mit der lenkenden Einwirkung der Seele übereinstimmt, schmerzhaft dagegen, wenn er dieser Einwirkung widerstrebt. Daß aber die Sinneneindrücke so oft der Seele widerstreben und daß überhaupt die Seele, während sie den Körper zu leiten sucht, so oft Mühe und Schmerz empfindet, ist durch den gegenwärtigen gesunkenen Zustand der Seele verursacht worden, weil sie nämlich von dem, welchem sie allein unterworfen sein soll, sich abgewandt und an den, über welchen sie herrschen soll, an den Körper sich hingegeben hat. Dadurch ist sowohl ihr eigener Werth, als auch der Werth des Körpers, der von ihr abhängt, verringert worden. Genug auch bei den durch die Sinneneindrücke hervorgerufenen Gefühlen verhält sich die Seele wesentlich thätig und weist darauf hin, daß ihr die Obmacht über den Körper gegeben sei.

Nach dieſen Bemerkungen konnte geſagt werden, daß ſich in den Harmonieen des Gehörs die Seelenthätigkeit in Beziehung auf die Eindrücke, welche der Körper erlitten habe, in den Harmonieen des Ausſprechens die Seelenthätigkeit in Beziehung auf den Körper darſtelle, und wenn jetzt die Frage nach dem Rangverhältniß wiederholt ward, ſo ſchien es, daß den Harmonieen des äußern, von dem Seelenleben getrennten Tons die letzte Stelle beigemeſſen, und für die übrigen Harmonieen folgende aufſteigende Reihenfolge angenommen werden müſſe: Harmonieen des Gedächtniſſes, Harmonieen des Gehörs, Harmonieen des Ausſprechens, Harmonieen des Urtheils (1). Daß nämlich den Harmonieen des Urtheils die erſte Stelle gebühre, war ſchon vorher feſtgeſetzt; die Harmonieen des Gedächtniſſes waren den bewirkenden Harmonieen des Gehörs und des Ausſprechens unterzuordnen, und unter dieſen beiden zuletzt genannten ſchienen die Harmonieen des Ausſprechens, als die freieren Seelenharmonieen, den Vorzug zu verdienen. Auguſtinus verbreitet ſich jetzt ausführlicher über den Vorzug der Harmonieen des Urtheils. Er weiſt nach, daß die Harmonieen des Ausſprechens von den Harmonieen des Urtheils beſtimmt werden, und die Harmonieen des Gehörs und Gedächtniſſes gleichſam als Dienerinnen ſich darſtellen, welche das von ihnen Vernommene dem Urtheilsvermögen der Seele entweder zur Billigung oder zur Mißbilligung zuführen. Namentlich das Gedächtniß, „das Licht der Zeiträume", wird als Dienerin der Urtheilskraft bezeichnet, und es wird dabei erörtert, in wie fern die Harmonieen des Gehörs, oder des Ausſprechens, oder beide zuſammen zur Auffriſchung der Erinnerungen gereichen.

Aber nun drängte ſich der Gedanke auf; daß hinſichtlich des Urtheilsvermögens ein Unterſchied wohl zu beachten ſei,

(1) Die lateiniſchen Ausdrücke: sonantes, recordabiles, occursores, progressores, judiciales.

nämlich der Unterschied zwischen dem sinnlich-unmittelbaren Wohlgefallen oder Mißfallen, und dem Urtheil aus Vernunftgründen. Dieses letztere Urtheil war das höchste, das eigentlichste, und hatte über die sinnlichen Empfindungen zu entscheiden, weshalb Augustinus von jetzt an die urtheilenden Harmonieen auf die Vernunft überträgt und die Zeugnisse jenes unmittelbaren Wohlgefallens oder Mißfallens sinnliche [1] Harmonieen nennt. Er stellt dann das Urtheil der Vernunft in Beziehung auf die ihr untergeordneten Harmonieen dar. Die Vernunft sucht über das, was in diesen das Anziehende sei, sich Rechenschaft zu geben. Sie sieht ein, daß in der Gleichmäßigkeit und Ordnung das Anziehende beruht, und erblickt diese wesentliche Bedingung der Anmuth und Schönheit in den mannigfaltigen metrischen Vereinigungen. Aber zugleich erkennt sie in den ihr untergeordneten Harmonieen nur ein anstrebendes, auf die unwandelbare Gleichmäßigkeit und Uebereinstimmung hinweisendes Abbild; muß sie doch anerkennen, daß bei dem sinnlich-unmittelbaren Wohlgefallen eine Täuschung stattfinden und Ungleichmäßiges als Gleichmäßiges empfunden werden kann! Weder in den ihr untergeordneten Harmonieen noch in sich selbst, sondern über sich erblickt die menschliche Vernunft die wahrhaft unwandelbare Gleichmäßigkeit und Schönheit. Denn die Vernunft muß über ihr eigenes Wesen sagen, daß es zeitlich wandelbar sei, weil sie, in einem Augenblick von dem unwandelbaren Wesen oder von Gott abgewandt und in einem anderen Augenblicke vermittelst der Gedächtnißeindrücke, in welchen sowohl die niederern als auch die höchsten Bewegungen der Seele sich abprägen, demselben wieder zugewandt, sich des Eingeständnisses, daß sie in der Zeit wandelbar sei, nicht weigern darf. In dieser Wandelbarkeit ist sie von Gott zurückgewichen, aber doch hat sie in ihrem gesunkenen Zustande ihre höhere Natur nicht ganz eingebüßt; sonst könnte sie

[1] Sensuales.

nicht mehr, wie sie es thut, durch die sinnlichen Harmonieen die aussprechenden Harmonieen bestimmen, von welchen wieder das körperlich Schöne bewirkt, und durch dasselbe den Harmonieen des Gehörs oder in allgemeiner Beziehung den herbeieilenden Harmonieen (1) die Veranlassung, sich zu bilden, dargeboten wird, während das Gedächtniß alle Bewegungen des Seelenlebens in sich aufnimmt und aufbewahrt.

In diesem Zusammenhange abermals auf die Thätigkeit des Gedächtnisses näher eingehend, nennt Augustinus die Gedächtnißeindrücke, die aus den Eindrücken, welchen der Körper erlitten hat, vermittelst der herzueilenden Seelenthätigkeit auf das Gedächtniß übertragen werden, Phantasieen, und die mit den Phantasieen verwandten Gebilde, welche durch Anlaß der Phantasieen aus der schöpferisch gestaltenden Kraft des Gedächtnisses hervorquellen, nennt er Phantasmen, wobei er, auf die Irrthümer des Manichäismus zurückblickend, davor warnt, daß nicht die Vernunft sich den Phantasieen und Phantasmen unterordnen und aus denselben, als wären sie sichere Quellen der Erkenntniß, schöpfen möge. Zu Gott, der seine unwandelbare Herrlichkeit auf die Seele herabstrahlen läßt und es der Seele mit barmherziger Liebe möglich macht, sich wieder zu ihm zu erheben, soll die Seele sich hinwenden, die immer innigere Gemeinschaft mit ihm suchen, und von den zeitlichen Abbildern der ewigen Gleichmäßigkeit und Schönheit den Aufschwung zu dieser nehmen, sich nicht durch die herzueilenden Harmonieen in körperliche Lust verstricken, nicht durch die aussprechenden Harmonieen sich zu einem unruhigen Treiben verleiten, durch die Harmonieen des Gedächtnisses sich nicht von Phantasieen und Phantasmen verlocken, sich endlich auch nicht durch die sinnlichen Harmonieen zu einem falschen Triebe der Erkennt-

(1) Wenngleich Augustinus, entsprechend der Wissenschaft, welche er in den vorhergehenden Büchern entwickelt hatte, auch in dem sechsten Buche über die Musik vorherrschend bei seinen Untersuchungen verfährt, so nimmt er doch hin und wieder allgemeinere Gesichtspunkte.

niß fortreißen lassen, überhaupt nicht dem Hochmuth, der tiefsten Wurzel aller Abwendung von dem innerlichsten Gut der Seele, Raum geben. An der höchsten, unwandelbaren, ewigen Gleichmäßigkeit und Ordnung soll sie, auf diese Alles beziehend, allein ihre Freude haben. „Denn die Freude ist gleichsam die Schwerkraft der Seele." „Dort, in der höchsten Gleichmäßigkeit, ist keine Zeit, weil dort keine Wandelbarkeit ist, und von dort aus werden die Zeiten gebildet, geordnet und gewandelt, die Zeiten, welche die Ewigkeit nachahmen, indem der Umschwung des Himmels auf Eins zurückkehrt und die himmlischen Körper auf Eins zurückruft, und durch Tage, Monate und Jahre und die übrigen Zeitkreise der Gestirne den Gesetzen der Gleichmäßigkeit und der Einheit und der Ordnung dient. So schließt das dem Himmlischen unterworfene Irdische seine Zeitkreise in zahlvoller Reihenfolge gleichsam dem Gedichte des Universums an."

Mit den Bewegungen der Seele, welche das eigene Leben des Einzelnen betreffen, vergleicht Augustinus die entsprechenden Seelenbewegungen in Beziehung auf andere, und zeigt namentlich, daß die Seelenthätigkeit, vermöge welcher Jemand auf andere einen herrschsüchtigen Einfluß ausüben und dieselben zu sich hinziehen oder von sich abhängig machen will, als eine Thätigkeit der aussprechenden und herzueilenden Harmonieen aufzufassen sei. Im Gegensatz gegen die ungeordnete, sündhafte Thätigkeit der Seele wirft er dann die Frage nach der wahrhaft guten, wahrhaft schönen und ordnungsmäßigen Seelenthätigkeit auf, und antwortet, daß gemäß dem Ausspruche der heiligen Schrift von solcher Seelenthätigkeit die Liebe zu Gott von ganzem Herzen und die Nächstenliebe, welche der Selbstliebe gleichkomme, erstrebt werde. Den Weg zur Erreichung dieses Zieles vollbringt die Seele vermittelst der vier Kardinaltugenden. Durch die Weisheit erkennt die Seele, welchen Standpunkt sie einzunehmen habe; durch die Mäßigkeit befreit sie sich von der ungeordneten Liebe zu jeglicher Schönheit, die ihrem eigenen

Wesen untergeordnet ist, und erhebt sich zu Gott; durch die Tapferkeit verachtet sie, in der Heiligung fortschreitend, im Vorgefühl der ewigen Freude die zeitlichen Leiden; durch die Gerechtigkeit endlich strebt die Seele gemäß der ihr angewiesenen Ordnung ihr Verhältniß zu Gott und zur Welt zu bewahren. Und diese Tugenden, welche im höchsten Sinne Schauen, Heiligkeit, Leidensunfähigkeit und Ordnungsmäßigkeit sind, gehen auch in das ewige Leben über, so gewiß dort die Fülle jener höchsten Güter ist, welche auf Erden erstrebt werden.

Zuletzt vergleicht noch Augustinus mit dem Organismus der Seele, den er in seinem Werke über die Musik zu entwickeln gesucht hatte, den Weltorganismus, um darauf hinzuweisen, daß „von einem Principe vermittelst der ihm gleichen Gestalt durch den Reichthum seiner Güte, wodurch unter sich Eins und Eins von Eins mit der innigsten Liebe verbunden werden, Alles, in so weit es ist, geschaffen und gegründet sei.“ In der Seele folgen nach den Harmonieen der Vernunft die Harmonieen des Gefühls, und nach diesen wiederum die Harmonieen des Aussprechens, aus deren innerlichen, auf die Zeitverhältnisse sich erstreckenden Bewegungen demnächst auch die Harmonieen im Raum ausgeprägt werden; ähnlich auch sind in dem Universum die harmonischen Zahlen des Raums nach den Zahlen der Zeit hervorgegangen, und diesen wiederum geht die Lebenskraft voran, vermittelst welcher „die Zahl der heiligen und seligen Geister welche das Gesetz Gottes unmittelbar empfangen, dieses Gesetz, ohne welches kein Blatt vom Baume fällt, zu den Tiefen der irdischen Welt herabsenden.“ Aus dem untheilbaren Punkt entstehen die Linien, in deren Gleichmäßigkeit und Ordnung alles räumliche Dasein enthalten ist. In allen Elementen und Theilen der Welt giebt sich Einheit, Gleichmäßigkeit und Ordnung kund, und durch Entziehung der Einheit, Gleichmäßigkeit und Ordnung würden die Elemente der Welt ins Nichts hinfließen. Alles Hinweisungen auf die höchste Einheit, Gleichmäßigkeit und Ordnung, aus

welcher das Weltall hervorgegangen ist. Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit ist in den Büchern über die Musik nur angedeutet, nicht ausgesprochen. Diese Schlußandeutungen des letzten Buches erinnern aber an das, was Augustinus in dem ersten Buche, wo er unter anderem auch von der Reihenfolge der Zahlen spricht, über die Bedeutung und die Eigenschaften der drei ersten Zahlen sagt. Diese drei Zahlen bedeuten den Anfang, die Mitte und das Ende, das vollkommene Sein, das aus Anfang, Mitte und Ende besteht. In der Zwei hat die Eins ihre vollkommene Gleichheit erzeugt, denn Eins und Eins sind Zwei; wiederum ist die vollkommene Vereinigung von Eins und Zwei in der Drei enthalten, und in dieser Vereinigung die vollkommene Ordnung, während bei allen übrigen Zahlen aus der Vereinigung von zwei auf einander folgenden Zahlen niemals die nach der Ordnung sich zunächst anschließende Zahl gebildet wird. (1)

So hat denn Augustinus in seinem Werke über die Musik, an die Formen der Wissenschaft, welche er dargestellt hatte, sich anschließend, aufs neue mit dem Spiegel der Selbsterkenntniß, der zur Gotteserkenntniß hinführt, sich beschäftigt. Er hat in seinen Büchern über die Musik dasselbe Ziel vor Augen, das er in seinen Soliloquien mit den Worten bezeichnete: „Gott und die Seele wünsche ich zu erkennen.“ Der Organismus der Seele, die rythmische Ordnung ihrer harmonisch in einander greifenden Kräfte wird von Augustinus betrachtet; tiefsinnige, zum Theil mit dichterischer Begeisterung ausgesprochene Anschauungen von Gott und Welt blitzen aus den Untersuchungen auf, und die mühevolle Forschung, welche die Gebiete des innerlichen Seelenlebens durchwandert hatte, ruht endlich im Aufblick zu der göttlichen Herrlichkeit, welche so leuchtende Spuren ihres Wesens in den Harmonieen der Seele ausgeprägt hat.

(1) lib. I., c. 12.

Aus allen bisher betrachteten Schriften Augustin's ergiebt sich die Wahrnehmung, daß sie mit innerlichster Triebkraft aus dem Boden seiner geistigen Entwickelung emporwuchsen, und seinen unter heftigen Seelenkämpfen errungenen geistigen Erwerb im Gegensatz gegen seine früheren Irrthümer aussprechen. Die Bekämpfung des Manichäismus nimmt deshalb in diesen Schriften eine sehr bedeutende Stelle ein und ist oft auch dann, wenn die Manichäer nicht genannt werden, zu erkennen. Ebenfalls in den Büchern über die Musik ist der Gegensatz gegen den Manichäismus bemerkbar. Die Warnung vor Unterordnung der Vernunft unter Phantasieen und Phanthasmen, die Hinweisung, daß eine Betrachtung, welche sich zur Anschauung der göttlichen Weltordnung erheben wolle, nicht an beschränkt-vereinzelnden Anschauungen haften dürfe, die Nachweisung, daß sogar das Böse zur Verherrlichung Gottes gereichen müsse, die Ableitung des Weltalls aus der göttlichen Schöpfermacht, das vollkommen-geistige Wesen Gottes, — alles dieses, das wir, den Inhalt des Werkes über die Musik bezeichnend, theils angedeutet, theils auch, weil es schon vorher öfter erwähnt war, übergangen haben, steht in gegensätzlicher Beziehung zu manichäischen Lehren. Augustinus hatte in seinen Schriften, welche uns bis jetzt beschäftigten, fast schon alle jene Beweggründe widerlegt, durch die er sich vormals der Kirche entfremdet fühlte und zu den Manichäern hingezogen ward. Er hatte gezeigt, wie sehr die kirchliche Lehre von dem Wesen Gottes über der manichäischen Lehre erhaben sei; er hatte dargestellt, daß die manichäische Lehre vom Ursprunge des Bösen unhaltbar und lästernd sei, und dagegen entwickelt, daß der Ursprung des Bösen aus der Willensfreiheit hergeleitet werden müsse; er hatte endlich auch durch Vergleichung der kirchlichen Sittenlehre mit der manichäischen Sittenlehre die Erhabenheit der ersteren über die letztere nachgewiesen. Aber doch in einer Beziehung, durch welche er ebenfalls von den Manichäern irregeführt war, hatte er

eine schriftliche Widerlegung noch nicht unternommen. Die manichäischen Angriffe gegen die heilige Schrift, besonders gegen das alte Testament, hatten einst einen bedeutenden Eindruck auf ihn gemacht, und so wie er dann später zu der Einsicht gelangt war, daß jene Angriffe willkürlich und ungerecht seien, hegte er den Wunsch, auch auf diesem Punkte dem Manichäismus schriftlich entgegen zu treten. Die manichäischen Angriffe gegen das alte Testament erstreckten sich vor allem auf die biblische Erzählung von der Weltschöpfung und der uranfänglichen Geschichte der Menschheit, und vornehmlich in diese Erzählung hatte er sich in früherer Zeit nicht finden können, bis endlich durch die Predigten des Ambrosius ihm eine ganz neue Anschauung aufgegangen und zwar das geschichtliche Verständniß noch nicht klar geworden, aber doch eine geheimnißvolle Symbolik bezeichnet war, in welche er sich mit besonderer Liebe vertiefte, um zu bedeutungsvollen geistigen Aufschlüssen zu gelangen [1]. Daher auch gerade durch eine Auslegung dieser biblischen Erzählung wollte er die Grundlosigkeit und Gehässigkeit der manichäischen Angriffe darthun, und zwar in einer möglichst einfachen Ausdrucksweise, so daß selbst solchen, welche einer wissenschaftlichen Bildung ermangelten, seine Worte verständlich sein könnten. Nämlich er war von wissenschaftlich gebildeten und zugleich kirchlich gesinnten Männern, die im Uebrigen seine Schriften gegen die Manichäer mit Anerkennung und Freude gelesen hatten, aufmerksam darauf gemacht, daß seine Schriften von noch bedeutenderm Erfolge sein würden, wenn er auf eine noch größere Einfachheit bedacht sein und solche Ausdrücke, welche zwar von wissenschaftlich Gebildeten, nicht aber von Ungebildeten verstanden werden könnten, vermeiden wolle. Augustinus mußte sich sagen, daß diese Bemerkung gegründet sei, und so suchte er denn in seinen Büchern „über die Genesis gegen

[1] Bd. I. S. 203.

die Manichäer“ (1), gleichwie die Manichäer nicht allein auf Gebildete, sondern auch auf Ungebildete einen verderblichen Einfluß ausgeübt hatten, sich einer einfachen Darstellung zu befleißigen, damit Gebildete und Ungebildete aus seinem Werke Nutzen schöpfen möchten.

In diesem Erklärungsversuche über die älteste Urkunde der heiligen Schrift ist die allegorische Deutung vorherrschend. Allerdings entwickelt Augustinus auch manche Auffassungen, welche nicht der allegorischen, sondern der geschichtlich-theologischen Forschung angehören. In seinen Bemerkungen zu der biblischen Erzählung von der Weltschöpfung hält er im Ganzen an dem Standpunkt dieser letztern Forschung fest, und giebt der allegorischen Deutung nur in so weit Raum, als er mit den sieben Tagen sieben Zeiten der gesammten menschlichen Entwickelung und sieben Entwickelungsstufen des einzelnen Menschenlebens in Vergleichung bringt. Aber von dort an, wo die biblische Urkunde den göttlichen Segen über das erste Menschenpaar verkündigt, geht er zur allegorischen Deutung über, und erblickt in den alttestamentlichen Worten eine Hieroglyphik, bei deren Entzifferung ihm der geschichtliche Boden fast entschwindet. Da bereits von den Aposteln einzelne Stellen des alten Testaments im bildlichen, prophetischen Sinne ausgelegt waren, so konnte er sich zu der Ansicht berechtigt halten, daß in dem alten Testamente unter der geschichtlichen Hülle eine Fundgrube sinnbildlicher Deutungen und prophetischer Aufschlüsse dargeboten sei. Uebrigens hegte er schon damals die Ueberzeugung, von welcher er sich auch nie trennte, daß, abgesehen von einzelnen Stellen, die als Fingerzeige des in der buchstäblichen Erzählung enthaltenen tieferen Sinnes zu betrachten seien, der geschichtliche Grund und Boden der alttestamentlichen Begebenheiten stets anerkannt werden müsse; aber

(1) De Genesi contra Manichaeos libri duo. Opp. tom. I. Die Auslegung erstreckt sich auf die drei ersten Capitel.

in seinen beiden Büchern über die Genesis gegen die Manichäer ließ er sich doch größerntheils auf die geschichtliche Auffassung nicht ein, fortgezogen von seiner Vorliebe für die Allegorie, und unvermögend, die Schwierigkeiten des buchstäblichen Verständnisses zu überwinden, welche ihm damals um so mehr entgegentraten, als seinem Denken damals noch eine später von ihm selbst getadelte Einseitigkeit des Spiritualismus anhaftete [1].

Demnach umwebt er die biblische Urkunde mit einem Gewebe allegorisirender Anschauungen und Gedanken, in denen Manches mit der Auslegung des Ambrosius übereinstimmt. In der Quelle, die von der Erde emporstieg und das ganze Erdreich tränkte, erblickt er, auf die Worte: „Du bist mein Theil im Lande der Lebendigen", sich beziehend, die Quelle göttlichen Erkennens und Lebens, von welcher die Seele innerlich getränkt ward, als Gott noch keinen Regen herabgesandt hatte, nämlich der Mensch noch nicht der äußerlichen Gottesoffenbarung zur Wiederbelebung seines innerlich mit Gott verwandten Wesens bedurfte. Der erste Mensch hat in Eden seine Wohnstätte, weil er in der Heimath des beseligenden Lebens einheimisch ist. Der Garten Edens ist mit Bäumen lieblichen Anblicks und wohlschmeckender Früchte angefüllt, denn solche Bäume sind ein entsprechendes Bild für die geistigen Anschauungen, die geistigen Freuden, von welchen die Seele in ihrem paradiesischen Zustande erquickt und genährt wird. Mitten im Garten steht der Baum des Lebens nebst dem Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen, gleichwie der Mensch in der Schöpfung eine mittlere Stellung einnimmt; über sich hat er das göttliche Wesen, unter sich die körperliche Natur, darum soll er

[1] In seinen Retractationen sagt Augustinus: quod vero ibi legitur, benedictionen Dei, qua dictum est, „crescite et multiplicamini", in carnalem fecunditatem post peccatum conversam esse credendam, si non potest alio modo dictum videri, nisi ut putentur illi homines non habituros fuisse filios homines nisi peccassent, omnino non approbo.

auch stets dem göttlichen Wesen sich mit ganzer Liebe unterordnen. Sofern er dieses nicht thut, an die untergeordnete körperliche Natur sich hingiebt, und dadurch eben auch, weil die Hingebung an das Untergeordnete der Ungehorsam gegen das Uebergeordnete ist, dem Anfang alles Bösen, dem Hochmuthe Raum giebt, lernt er aus eigner unseliger Erfahrung den Unterschied zwischen Gutem und Bösem kennen, und kostet also zu seinem Elende von dem Baum der Erkenntniß. Ein Strom fließt aus Eden, nämlich der Strom, von welchem es heißt: „mit dem Strom Deiner Freude wirst Du sie tränken.“ Die vier Flüsse, in welche sich der Strom theilt, deutet Augustinus, wie es schon Ambrosius that, auf die vier Haupttugenden. In der Schöpfung des Weibes und dem Verhältniß des Mannes zum Weibe sieht er ein Sinnbild des Seelenorganismus, so wie auch das Sinnbild der Vereinigung Christi mit der Gemeinde. In dem Sündenfall wird die Entstehung jeder Sünde in der menschlichen Natur vorgezeichnet, nämlich die Entstehung durch Versuchung, Anschließung an das Gefühl und Beistimmung der Vernunft. Die Feigenblätter, mit welchen das erste Menschenpaar sich umgürtet, sind ein Sinnbild der Heuchelei und trügerischen Verschlagenheit, womit sich die Seele umgiebt, nachdem sie von ihrer einfachen Lauterkeit Abschied genommen hat. Der Herr wandelt gegen Abend im Garten, nämlich als den sündigen Menschen das Strafgericht nahe ist und das Licht des höhern Lebens schon von ihnen zurückweicht, werden sie von dem Bewußtsein der göttlichen Gegenwart erschüttert. Das Strafgericht wird verkündigt. Ebenfalls durch die Worte an die Schlange wird Strafe über die Sünde der Menschen ausgesprochen. Wer Sünde thut, wird durch die Sünde der Gewalt des Versuchers ausgesetzt, der sich, bis auch für ihn der Tag des Gerichts kommt, mit den Lockungen des Hochmuths und der Lüste in die von der Sünde ergriffenen Gemüther hineinzuwinden sucht, und sich an den Erfolgen, seiner Versuchungen weidet. Die Röcke

aus Fellen sind das Sinnbild der Sterblichkeit. Aber mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigt sich die göttliche Barmherzigkeit. Gott verkündigt, daß Feindschaft zwischen der Schlange und dem Weibe und zwischen dem Samen der Schlange und dem Samen des Weibes gesetzt sein soll. Der Mensch rafft sich wieder auf zum Kampf gegen den Versucher, und so wie die Versuchung zunächst bei dem Gefühl der Seele den Anschließungspunkt erstrebt hatte, tritt hier auch der Widerstand hervor. Unter Schmerzen der Seele wird dieser Kampf gekämpft, unter schmerzlichen Kämpfen reifen die Früchte der Gerechtigkeit; aber durch die Leiden wird die Seele angetrieben, sich der Kraft, welche in ihr herrschen soll, der Vernunft zu unterwerfen, und sie neigt sich also ihrem Manne zu. Mit Hinsicht auf diese Früchte des höheren Lebens empfängt denn auch das Weib den Namen der Mutter der Lebendigen. Der sündige Mensch wird aus dem Paradies verstoßen, und der Cherub mit dem Flammenschwert bewacht den Zugang zu dem Baum des Lebens, ein Zeichen, daß nur durch die unter Leiden sich verklärende Liebe der Baum des Lebens wieder erreicht werden kann.

Mit dieser, von uns nur nach ihren Grundzügen dargestellten Allegorie verbindet Augustinus noch eine zweite allegorische Deutung, in welcher die biblische Erzählung von dem ersten Menschenpaar als prophetische Verkündigung von Christo und der Kirche aufgefaßt wird. Das Verhältniß der Häretiker und namentlich der Manichäer zur Kirche wird gleichfalls an der alttestamentlichen Urkunde anschaulich gemacht, und zum Schluß in kurzen Vergleichungen Kirchenlehre und Manichäismus einander entgegengesetzt. Es würde aber, wie schon vorher angedeutet ist, diese Schrift Augustin's unrichtig beurtheilt werden, wenn ihr Werth nur nach den in ihr enthaltenen allegorischen Versuchen abgemessen würde. Es werden Grundsätze der Bibelerklärung ausgesprochen, die mit den allegorischen Erläuterungen nicht zusammenhängen.

„Die heilige Schrift," sagt Augustinus, „pflegt von den menschlichen Dingen die Worte auf die göttlichen Dinge zu übertragen." „Die Worte des alten Testaments lassen sich herab zu unsrer Schwachheit. Nichts kann hinlänglich würdig über Gott gesagt werden, aber damit wir heranreifen und zu dem, was durch kein menschliches Wort ausgesprochen werden kann, gelangen mögen, wird uns das gesagt, was wir fassen können." „Gott nannte es, bedeutet so viel als: Gott machte, daß es genannt wurde; denn Alles hat er also geschieden und geordnet, daß es unterschieden werden und Namen empfangen konnte." „Durch die Beachtung dieser Ausdrucksweise können viele Fragen, welche die heilige Schrift betreffen, ohne Schwierigkeit aufgelöst werden." Die kurzsichtigen Angriffe der Manichäer werden mit überzeugenden Gründen zurückgewiesen, und im Gegensatz gegen die manichäischen Vorwürfe entfalten sich die Wahrheiten, welche Augustinus allmälig als unzerstörbare Grundpfeiler seines Denkens gewonnen hatte, der Aufblick zu der geistigen Unendlichkeit Gottes, der Begriff der Schöpfung, das Verhältniß des geschaffenen Guten zu dem Urguten, der negative Ursprung der Sünde, die Harmonie der göttlichen Heiligkeit und Erbarmung. Aber nur ein Versuch sollte diese Auslegung der Genesis sein, nur die Möglichkeit einer auf dem Glauben der Kirche beruhenden Auffassung einleuchtend machen. Gern wollte Augustinus seine Erklärungen gegen das Bessere aufgeben, und besonders dankbar die geschichtliche Deutung derjenigen Stellen annehmen, bei welchen er damals nur durch die Farbenbrechung der Allegorie seinen Blick in das Licht göttlicher Offenbarung einzutauchen vermocht hatte.

Das letzte schriftliche Werk, welches Augustinus in Thagaste vollendete, war seine Schrift „von der wahren Religion" [1]. Schon in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung,

[1] De vera religione liber unus Opp. tom. I. Insonders auch von diesem Buche schrieb Paulinus von Nola: hos igitur nunc libros lectioni habeo, in his me oblecto, de his cibum capio, non illum, qui perit,

in der ländlichen Stille Cassiciacums, hatte er den Gedanken zu diesem Werke gefaßt und in Unterredungen mit Alypius weiter gebildet (1); da er aber die Ausführung so lange verschob, so zeigen sich die Ueberzeugungen, die er in seinen früheren Schriften sich dialektisch zu vermitteln das Bedürfniß hatte, in der Schrift von der wahren Religion als ein sicher beherrschtes, leicht zu verwendendes Besitzthum seines Geistes. Indem er seinem vieljährigen treuen Freunde Romanianus das Buch von der wahren Religion widmete, erfüllte er ein schon längst gegebenes Versprechen, das Romanianus durch öftere dringende Anfragen ihm wiederholt in Erinnerung gebracht hatte (2). Romanianus, noch immer sehr von seinen Vermögensangelegenheiten, welche jedoch inzwischen eine günstige Wendung gewonnen hatten, in Anspruch genommen, scheint sich in jener Zeit bald in Thagaste, bald in Italien aufgehalten zu haben (3). Mochte er nun aber in der Vaterstadt anwesend oder von derselben abwesend sein, immer blieb er sich, unter den Wechselfällen seines Lebens, in seiner Liebe zu Augustinus gleich. Jedes Buch, das Augustinus geschrieben hatte, mußte er besitzen (4). Augustinus seinerseits blieb mit eben so fester Anhänglichkeit seinem bewährten Freunde und Wohlthäter zugethan. Er hatte an den Sorgen des Romanianus einen herzlichen Antheil genommen, und wünschte jetzt eben so herzlich seinem Freunde Glück dazu, daß dessen Streitsache sich günstiger gestaltet habe. Aber so wie er durch seine Bücher gegen die Akademiker den Romanianus aus dessen geisteslähmenden Sorgen aufzurichten und zur Erstrebung der unentreißbaren Güter einzuladen gesucht hatte, wünschte er nun auch wohl durch die Zusendung

sed qui operatur vitae aeternae substantiam per fidem nostram, qua adcorporamur in Christo Jesu Domino nostro. Zu vergl. epist. 25 mit epist. 27.

(1) Contra Academicos lib. II., c. 3.

(2) De vera religione c. 7.

(3) Zu vergl. epist. 5 mit epist. 15 u. 27.

(4) Epist. 27.

der Schrift über die wahre Religion ihm einen Haltpunkt gegen die Gefahren, welche der Besitz des irdischen Reichthums mit sich bringt, darzubieten, „Wenn Dir," schrieb er ihm, „jetzt einige Ruhe gegönnt ist, um an das Bessere zu denken, so benutze die göttliche Wohlthat. Denn die gerechte, pflichtmäßige und in ihrer Art gesichertere und ruhigere Verwaltung der irdischen Dinge ist uns zum Erwerb des ewigen Gutes förderlich, wenn sie uns durch ihren Besitz nicht fesselt, durch ihre Vergrößerung nicht bestrickt und durch ihre Sicherheit nicht hinnimmt. Denn der Mund der Wahrheit selbst hat gesprochen: „wenn ihr in dem fremden Gute nicht treu gewesen seid, wer wird euch dann anvertrauen, was euer ist?" Deshalb wollen wir, wenn unsre Sorgen um die vergänglichen Güter erleichtert sind, nach den unwandelbaren Gütern streben und uns über unsre irdischen Schätze emporschwingen. Denn auch in der Fülle des Honigs hat die Biene nicht umsonst die Flügel, da sie sterben muß, wenn sie sich nicht losreißen kann (1).

Die wahre Religion, sagt Augustinus, besteht in der Verehrung und Erkenntniß des schöpferischen, vollendenden und erhaltenden Princips aller Dinge, und ist die Bedingung des guten und beseligenden Lebens. Der Polytheismus wird ohne Weiteres als Unwahrheit bezeichnet. Augustinus betrachtete die Gottesidee als den eigentlichen Schwerpunkt und die Grundwahrheit des menschlichen Geistes, die selbst bei den größten Irrthümern des Denkens nicht ganz verschwinde; daher auch unter den Heiden die wahre Religion nie völlig erloschen, am lichtvollsten aber von Plato entwickelt sei. Aber es konnte nicht gehofft werden, daß die geläuterte Erkenntniß einzelner weiser Menschen von der einsamen Höhe der Contemplation zu den Niederungen des gewöhnlichen Lebens herabsteigen werde. Dieses Bewußtsein der erleuchtetsten heidnischen Philosophen über das Verhältniß

(1) Epist. 15.

der Wahrheit zu dem Standpunkte des Volkes enthalte ein Zeugniß für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung und die Einheit der wahren Religion mit dem Christenthum. Plato zum Beispiel würde geurtheilt haben, daß ein Lehrer, welcher bei den Völkern den Gedanken an Gott wieder kräftig hervorrufen und die Sehnsucht nach einem in Gott geheiligten Leben zur Ueberwindung der Sünde anfachen konnte, ein Wunder in der menschlichen Natur sei, vermöge einer besonderen Wirksamkeit der göttlichen Kraft und Weisheit über dem gewöhnlichen menschlichen Dasein erhaben, und verehrungswürdig, gleich der göttlichen Weisheit selbst, die sich in ihm zum Segen für die Welt mitgetheilt habe; und wenn dann Plato es an der Kirche hätte anschauen können, daß auf Erden ein solches Wunder der göttlichen Offenbarung zur Mittheilung heiligen Lebens an die Völker erschienen sei, so würde er nicht mehr seine Lehre, sondern die Lehre der Kirche als den Schatz der Wahrheit angesehen und auch gewiß sich selbst der heiligen Gemeinschaft angeschlossen haben, in welcher durch Gotteskraft verwirklicht ward, was er selbst zwar als Ideal geschaut, aber ins Volk hinüberzuleiten weder gewagt noch vermocht hatte. Die Kirche zeugt von der wahren Religion mit dem Zeugniß des Geistes und der Kraft; ihre Lehre muß entwickelt werden, wenn es sich um die Erkenntniß der wahren Religion handelt.

Die Kirche aber beruht auf der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die durch das weissagende Wort des alten Testaments vorbereitet ward. Der gottmenschliche Erlöser wendet sich mit seiner Offenbarung zunächst an den Glauben, oder an die Zustimmung zu der Autorität; aus dem Glauben quillt dann die sittlich umbildende Kraft, und durch die sittliche Läuterung empfängt der menschliche Geist die Weihe, um seinen Glauben zum Wissen erheben zu können. Das Wissen der wahren Religion besteht in dem Wissen von der göttlichen Dreieinigkeit. Denn aus der Erkenntniß dieser Lehre ergiebt sich ebenfalls die Einsicht in das Wesen der

Welt und der menschlichen Natur; also auch das Verständniß der erlösenden göttlichen Offenbarung, die durch den Glauben angeeignet ward. Auf die Fortbildung des Glaubens zum Wissen waren nach Augustin's Ansicht die Sekten von besonderem Einfluß. Denn als der gemeinsame Charakter aller Sekten könne der Gegensatz gegen den Glauben und die Verkündigung falscher Gnosis angesehen werden. Die Vorwürfe aber der falschen Gnosis gegen den Glauben treiben dazu an, die wahre Gnosis des Glaubens aufzusuchen, und Augustinus bemüht sich nun eben, mit besonderer Beziehung auf die Manichäer, die Fortbewegung des Glaubens zum Wissen darzustellen.

Um demgemäß die kirchliche Erlösungslehre zu entwickeln, kam es auf die Widerlegung des Dualismus und auf die Feststellung des Schöpfungsbegriffs und des Begriffs der Sünde an. Augustinus wiederholt die Beweisführung, mit welcher er schon vertraut geworden war. „Es giebt," bemerkt er, „kein Leben, das nicht aus Gott seinen Ursprung hätte, weil Gott das höchste Leben und die Quelle des Lebens selbst ist. Auch ist kein Leben, insofern es Leben ist, sondern nur, insofern es sich zum Tode hinneigt, schlecht zu nennen. Der Tod aber des Lebens ist das Nichtsein. Dasjenige Leben nun, welches von dem Schöpfer, aus dessen Wesen es sich nährte, freiwillig abfällt, und im Gegensatz gegen das göttliche Gesetz an der Leiblichkeit, welcher es nach dem Willen Gottes übergeordnet sein soll, sich zu erfreuen strebt, neigt sich hin zum Nichts. Nicht etwa, als ob der Körper etwas Nichtiges wäre. Denn auch er besitzt eine gewisse Harmonie, ohne welche er gar nicht sein könnte. Mithin ist auch der Körper von dem Urheber aller Harmonie geschaffen worden. Auch der Körper besitzt einen gewissen Frieden seiner Form, ohne welchen er durchaus Nichts wäre. Folglich ist der Urquell alles Friedens, die ungeschaffene Form und die Form aller Formen, auch der Gründer des Körpers. Jeder Körper besitzt eine gewisse Schönheit, ohne

welche der Körper nicht Körper wäre. Wenn daher gefragt wird, wer den Körper gebildet habe, so möge nach Dem gefragt werden, der vor Allem der Schönste ist. Denn alle Schönheit ist von ihm. Wer anders ist aber dieser, als der eine Gott, die eine Wahrheit, das eine Heil aller Dinge, das erste und höchste Wesen, aus welchem Alles ist, was ist, in so weit es ist, weil Alles, was ist, in so weit es ist, gut ist?"

Da auf diese Weise aus dem Begriff des Lebens alles Dasein von Gott abgeleitet, und auch noch bei denen, welche durch freiwilligen Abfall von dem Urquell des Seins und des Guten ihr Sein verringert hatten, der Boden göttlicher Schöpfung nachgewiesen war, so ergab sich die Lehre von der Erlösung. Der Parallelismus zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Erbarmung, das Elend der Seele, die statt des unvergänglichen Gutes das vergängliche erwählte, und der in diesem Elende sich ankündigende Wille der göttlichen Liebe, die Theilnahme an dem wahrhaft beseligenden Frieden wiederum darzubieten, wird mit kurzen Zügen bezeichnet; aber während Augustinus eben nur hindeutet auf alle die wunderbaren Wege, durch welche Gott die Erlösung vorbereitet, versucht er die göttliche That der Erlösung selbst genauer darzustellen. Er faßt sie auf als die That der vollendeten göttlichen Liebe. Weil der Mensch sich von seinem geistigen Urquell so tief in die Sinnlichkeit verirrt hatte, so eignete sich das Wort Gottes die menschliche Natur an, um in sichtbarer Gegenständlichkeit das Bewußtsein von der erhabenen Bestimmung des menschlichen Wesens wieder in dem Gesunkenen hervorzurufen. „Die Natur selbst, welche befreit werden sollte, mußte angenommen werden." Augustinus schildert dann, auf wie wundervolle Weise sich in der irdischen Erscheinung des Erlösers göttliche Erhabenheit mit reiner Menschlichkeit durchdrungen habe, und wie das ganze irdische Leben Christi die in den Zügen lebendiger Natur geschriebene Ethik sei, durch welche der Mensch angemahnt

werden sollte, das Irdische mit göttlicher Lebenskraft zu beherrschen. So wie Augustinus das irdische Leben Christi dem ethischen Theil der damaligen Wissenschaftslehre vergleicht, betrachtet er die Auferstehung als die Grundlage der christlichen Physik. Durch die Auferstehung wird die über der Natur erhabene Schöpfermacht Gottes, die Abhängigkeit des Leibes von der Seele, das ewige, von Gott geordnete Fortbestehen auch der leiblichen Natur und die Nichtigkeit des Dualismus bestätigt. Endlich die christliche Dialektik erblickt Augustinus in der gesammten Oekonomie der christlichen Lehre, in den harmonischen und den verschiedenen Entwickelungsstufen der Seele entsprechenden Verhältnissen zwischen Gleichniß und Dogma, zwischen Wort, Sacrament und That. Besonders nimmt er hierbei auf das Verhältniß zwischen dem alten und neuen Testamente Rücksicht, und sucht im Gegensatz gegen die manichäischen Vorwürfe den Zusammenhang beider Testamente ins Licht zu stellen. Es werde nicht mehr als ein Räthsel erscheinen, daß der Gott des neuen Bundes auch der Gott des alten Bundes sei, wenn bedacht werde, daß die Wiederbringung der gefallenen Menschen mit der Furcht vor Gott beginne, und durch die Liebe zu Gott sich vollende. Daher bewirkte denn auch Gott mit weisheitsvoller Liebe auf verschiedenen Wegen das Heil der Menschen indem er nämlich einem früheren Standpunkte der menschlichen Entwickelung, zur Erweckung der Sehnsucht nach Erlösung, solche Handlungen gebot, welche auf einem späteren Standpunkte, nach der Erscheinung des Erlösers, nicht mehr zu vollbringen, sondern nur noch als Vorzeichen der Erlösung von der frommen Betrachtung in Erinnerung zu behalten waren. Wiederum also vermittelst des Begriffs der Sünde gelangt Augustinus zum Verständniß der göttlichen Weltordnung, und beschäftigt sich dann eingehender mit der Betrachtung, welche ihm gemäß seinem geistigen Bildungsgange so oft vorschwebte, mit der Betrachtung des Verhältnisses zwischen der Sünde und der göttlichen

Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe. Das Verhältniß des Urguten zu dem geschaffenen Guten, die Harmonie in der Mannichfaltigkeit des Universums, der Zusammenhang von Schuld und Strafe, wird abermals zur Entkräftung des manichäischen Dualismus entwickelt.

Durch diese Erörterung ward Augustinus von neuem veranlaßt, sich über den Weg der Erlösung auszusprechen. Abermals erwähnt er, daß, gleichwie der Mensch durch die Sünde von der ihm bestimmten höheren Ordnung zu einer niedrigeren Ordnung, von geistiger Freiheit zur Abhängigkeit von der Sinnlichkeit herabgesunken sei, so auch die ihn wiedersuchende Wahrheit sich in äußerlich-geschichtlicher Erscheinung ihm kund geben mußte, um ihn in sein Inneres zurückzuführen und innerlich seine Vernunft zu durchdringen. Augustinus faßt also das Verhältniß zwischen Autorität und Glauben einerseits, und zwischen Offenbarung der Wahrheit an die Vernunft und Vernunfterkenntniß andererseits dahin auf, daß Ersteres die äußerlich überzeugende göttliche Offenbarung und die menschliche Zustimmung zu derselben, Letzteres die innere Mittheilung und das geistige Empfangen der Wahrheit sei, wobei er jedoch bemerkt, daß allerdings eine gewisse Einheit zwischen Glauben und Erkenntniß und zwischen Autorität und reiner Vernunftoffenbarung bestehe. Denn der erkannten Wahrheit komme die höchste Autorität zu, und der Glaube beruhe auf Gründen, auf der dem menschlichen Geiste unveräußerlichen Grundlage des Theismus und auf der Katholicität der Kirche, welche gegenwärtig durch die Macht ihres Eindruckes die Wunder entbehrlich mache, deren Anblick in der frühsten Entwickelungszeit der Kirche den Glauben gestärkt habe.

An diese Bemerkungen schließt Augustinus eine psychologische Schilderung der Abstufungen, in denen sich bei den Einzelnen die Erlösung vollende, und verbindet damit einen Blick auf die Entwickelung der Erlösung in der Gesammtheit des menschlichen Geschlechts. Es ist schon öfter erwähnt worden,

wie bedeutungsvoll ihm die Siebenzahl erschien. Auch jetzt spricht er die Ansicht aus, daß die Entwickelungsstufen alles menschlichen Daseins, sowohl des niederern physischen als auch des höheren geistigen Lebens der Menschen, von der Siebenzahl umschlossen würden. Das letztere Leben wurzelt in dem ersteren Leben, und bietet in seiner Entfaltung Aehnlichkeiten mit diesem dar; aber sein Ende ist Ewigkeit, während das physische Leben in den Tod ausmündet; das höhere geistige Leben hat sich zur unvergänglichen Blüthe erschlossen, wenn das niedere physische Leben verwelkt und aufgelöst ist. So wie die Kindheit, noch nicht zum Bewußtsein erwacht, es nur mit der leiblichen Ernährung zu thun hat, also auch nährt sich das geistige Leben auf der anfänglichen Stufe seiner Entwickelung gleichsam an den Brüsten der Geschichte, an denen es zu einem höheren Bewußtsein heranreifen soll. Auf die Kindheit folgt das Knabenalter, durch das Erwachen des Gedächtnisses bezeichnet; so auch folgt auf den Glauben, welcher von geschichtlicher Autorität abhängig ist, die innerlich freie Bewegung der Vernunft, das Erwachen des Geistes in höherem Sinne. In dem menschlichen Geiste leuchtet die göttliche Wahrheit auf, und die wachgewordene Vernunft strebt nun, die geschaute Wahrheit sich fortschreitend zu vermitteln. Aber das Ideal zerfällt mit dem Leben, die Sinnlichkeit streitet wider die Vernunft. Auf das Knabenalter folgt das Jünglingsalter; so auch folgt ein drittes Alter des menschlichen Geistes, in welchem der Zwiespalt zwischen Geist und Sinnlichkeit wieder aufgehoben wird, der Geist als beherrschende Macht sich der Seele vermählt, und aus dieser Vereinigung als freie That der Liebe die Tugend hervorbringt. An das jugendliche Alter schließt sich das Mannesalter an, die Blüthe physischer Kraft, die Zeit des mächtigsten Wirkens; ähnlich vollendet sich auf der vierten Altersstufe der geistigen Entwickelung die Macht des Geistes über das sinnliche Leben, so daß dieses alle Verfolgungen, alle Wogen und Stürme des zeitlichen Daseins zu überstehen

und zu brechen vermag. Dem Mannesalter folgt das bejahrtere Alter, in welchem Ausruhen von den Mühen des äußeren Lebens eintritt; so auch folgt in der geistigen Entwickelung auf den Kampf, in welchem der Geist seine Macht bewährt, ein Ausruhen in dem sicher errungenen Besitz der unvergänglichen Güter. Das letzte Alter endlich des irdischen Lebens ist schwach und gebrechlich, wird unschön und traurig, indem es zum Grabe sinkt; ähnlich zieht sich auch im sechsten Alter das Leben des innern Menschen von der Erde zurück. Selbst die Erinnerung an das Irdische verschwindet. Aber die Gestalt des höheren Lebens verklärt und vollendet sich immer mehr zu dem vollkommenen Bilde, das nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Dann folgt das Siebente: „die ewige Ruhe und nach keinen Altersstufen mehr zu unterscheidende ewige Seligkeit. Denn wie das Ende des alten Menschen der Tod ist, so ist das Ende des neuen Menschen das ewige Leben, weil jener der Mensch der Sünde, dieser der Mensch der Gerechtigkeit ist."

Diese Entwickelung des alten und des neuen Menschen in den Einzelnen erblickt Augustinus im Großen und Ganzen auch in der Geschichte der Menschheit; wobei er aber noch bemerkt, daß, gleichwie zwar die Einzelnen während ihres irdischen Lebens an dem alten und irdisch gesinnten Menschen allein festhalten, den neuen, sich geistig vollendenden Menschen aber nicht anders als im Zusammenhange mit dem alten Menschen, der dann allerdings immer mehr abnehme, besitzen könnten, also auch eine zwiefache Entwickelung der Völker zu unterscheiden sei. Doch geht er auf diesen Gedanken, welcher den Grundriß seines großen Hauptwerkes „vom Reiche Gottes" (1) ausmacht, jetzt nicht näher ein, sondern sucht nunmehr noch darzustellen, auf welche Weise die Vernunft, nachdem sie durch den Glauben an die zur menschlichen Schwachheit sich herablassende göttliche Offen-

(1) De civitate Dei.

barung gestärkt worden sei, von der äußerlichen Erscheinung der Wahrheit zu dem unsichtbaren Wesen derselben, folglich auch vom Glauben zum Wissen sich aufschwinge.

Er bezeichnet die ihm schon geläufige Stufenleiter der Betrachtung, wodurch die Seele von dem Abglanze der Wahrheit zum Urbilde der Wahrheit sich erhebe. In der irdischen Welt ist das Lebendige über dem Leblosen erhaben; bei dem Ersteren aber ist wieder das Urtheil dem Gefühl, der vernünftige Geist der animalischen Seele vorzuziehen. Der menschliche Geist ist vernünftig, weil er die Urtheilsfähigkeit besitzt, welche jedoch der Veränderlichkeit unterworfen und bald mehr, bald weniger vorhanden ist, es also deutlich zeigt, daß der menschliche Geist die Wahrheit, gemäß welcher geurtheilt wird, zur Erleuchtung und Ausbildung seiner vernünftigen Anlage aus der höheren Quelle des ewig vollendeten geistigen Seins schöpfen müsse. Aus diesem Sein soll er sich nähren, und wenn er dieses thut, so erkennt er, daß in dem höchsten Sein die höchste Einheit und Gleichmäßigkeit des Wesens sei. Denn je einheitsvoller sich irgend etwas darstellt, desto vollkommener wird es von dem Urtheil befunden. Daher ist die Norm, von welcher jedes Urtheil ausgeht, die vollkommenste Einheit. Ueber Raum und Zeit ist diese Norm erhaben, denn das Kleinste so wie das Größte in Raum und Zeit wird nach derselben gemessen, und alles Sichtbare erscheint im Verhältniß zu der vom Geiste angeschauten höchsten Einheit nur als ein zur Einheit Aufstrebendes, es ist theilbar, und also nicht die unbedingte Einheit.

Diese höchste Einheit und unveränderliche Natur ist Gott, das erste und höchste Sein, die höchste Weisheit, die höchste Norm für jedes Urtheil, selbst aber über jedem Urtheil erhaben. Sie kann nur vom Geiste geschaut werden, weil in der sichtbaren und sinnlich-wahrnehmbaren Welt nur Hindeutungen auf sie vorhanden sind, und sie muß allgegenwärtig sein, weil der Geist sie überall zu schauen vermag.

Was zu ihr aufstrebt, hat auch in so fern Theil am Sein; was ihr ähnlich ist, hat auch in so fern Theil an der Wahrheit. Die Wahrheit selbst aber ist das vollkommenste Gleichniß des göttlichen Wesens, oder die vollkommenste Uebereinstimmung mit demselben. Durch die Wahrheit ist Alles wahr, was wahr ist; durch die Gleichheit ist Alles gleich, was gleich ist. Die Wahrheit ist die Form alles Wahren.

Hieraus ergab sich denn der Ursprung aller Abgötterei. Bei der Abgötterei, entwickelt Augustinus, wird das Geschöpf mehr geliebt als der Schöpfer, und in Folge dieser Sünde wird dem Geschöpfe gedient, anstatt dem Schöpfer durch das ewige Wort seiner Wahrheit. Dieser Begriff der Abgötterei kann bei den verschiedenen Abstufungen derselben, zu welchen der menschliche Geist herabgesunken ist, nachgewiesen werden. Die abgöttische Verehrung der Seele und des ersten intellectualen Wesens, welches der Vater durch die Wahrheit zur beständigen Anschauung der Wahrheit geschaffen hat, die abgöttische Verehrung der erzeugenden Kraft des sinnlichen Lebens und der einzelnen Aeußerungen dieser Lebenskraft, die abgöttische Verehrung der Körperwelt, namentlich der himmlischen Körper, der Sonne, des Mondes und der Sterne, sammt der ätherischen Himmelsluft, die abgöttische Verehrung endlich des ganzen Universums entspringt aus einer und derselben Wurzel. Von den Werken Gottes sinkt die Abgötterei noch tiefer herab zu den Menschenwerken, und von den Menschenwerken zu Blendwerken der Einbildungskraft, bis es zuletzt dahin kommt, daß jede Verehrung einer göttlichen Macht als Aberglaube und Knechtschaft des Geistes verworfen wird. Aber umsonst ist dieser Wahn von Freiheit. Denn die Fehler bleiben zurück, Sinnenlust, Hochmuth und Neugier, die zu der fortschreitenden Verleugnung der Abhängigkeit von Gott die Seele angereizt haben, und jetzt die Seele gänzlich in Knechtschaft halten. Diese Knechtschaft ist mit Furcht vereinigt, weil die Gegenstände, auf welche sich jene Begierden beziehen, in

jedem Augenblicke entrissen werden können, und mit der Zeit gewiß entrissen werden. Dieser Dienst der Sünde steht zu der wahren Gottesverehrung im Gegensatz. Denn die Sinnenlust ist der Gegensatz gegen die innerliche Erquickung durch das Wort Gottes, der Hochmuth ist der Gegensatz gegen das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott, die Neugier ist der Gegensatz gegen das Aufschauen zu der ewigen Offenbarung der Wahrheit. Daher kann die Seele sogar noch durch den Gegensatz der Sünde wieder an ihre ursprüngliche Schönheit erinnert werden. Wie giebt es also nicht für sie unzählige Spuren, an denen sie ihre höhere Bestimmung sich zurückzurufen vermag! Die göttliche Weisheit verbreitet ihre Offenbarung selbst bis zur untersten Tiefe. Wenn gefragt wird, worin das Wesen der sinnlichen Lust bestehe, so ist zu antworten: in Uebereinstimmung. Welches denn ist die höchste Einheit? Nicht äußerlich, sondern innerlich im Geiste wird sie geschaut, und zwar in ihrer den menschlichen Geist überragenden Erhabenheit; denn sie ist unwandelbar, während der menschliche Geist wandelbar ist; sie sucht sich selbst nicht, aber von dem Geiste wird sie gesucht. Oder wenn dieses bezweifelt wird, so möge nur der Zweifler sich die Frage vorlegen, ob es wahr sei, daß er zweifle, und selbst diese Spur des Wahren wird ihn dann hinweisen auf die Wahrheit, durch welche alles Wahre wahr ist, auf die geistige, über Raum und Zeit erhabene, lichtvolle Herrlichkeit, welche das Sein von Ewigkeit in sich selber hat, und diejenigen, welche dasselbe entdecken, erneuert. Alles ist von Gott durch die Wahrheit hervorgebracht, aber den vernünftigen Wesen ist von Gott die Bestimmung angewiesen, zu ihm selbst emporzustreben und bei diesem Aufstreben das untergeordnete Dasein zu beherrschen. Das Streben nach dieser Herrschaft entspricht der menschlichen Erhabenheit, welche bei dem Hochmuthe zu einem Zerrbilde erniedrigt wird. Gottesdienst ist die wahre Freiheit. Denn beim Gottesdienste herrscht die Liebe zu einem Gute, welches

nimmer entriſſen werden kann, und bereitwillig mit allen, welche der Liebe zu Gott fähig ſind, getheilt wird, weil die Liebe zu dem Nächſten, ſo weit deſſen Leben ſich auf Gott bezieht, ein Ausfluß der Liebe zu Gott iſt. Alle Verhältniſſe und Fügungen des Lebens müſſen denen, die Gott lieben, zum Heil gereichen, denn Alles wird bezogen auf die Liebe zu Gott und auf die Verherrlichung Gottes, unter der zuverſichtlichen Erwartung des unvergänglichen Friedens im Himmel. Endlich bei der Neugier iſt ein Streben nach Erkenntniß wahrzunehmen, aber ein verirrtes, weil es an dem Augenſchein ſich ergötzt, anſtatt der ewigen Wahrheit, die innerlich im Geiſt geſchaut wird, nachzutrachten. Daher die Gebilde der Phantaſie anſtatt der Fortſchritte in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit.

Nachdem Auguſtinus dann noch ſowohl die Entwickelung und Vollendung der Frömmigkeit, als auch das aus der Gottloſigkeit hervorgehende Elend bis zur vollendeten Unſeligkeit dargeſtellt hat, beſchließt er ſeine Schrift von der wahren Religion mit einer Ermahnung, in welcher er, noch einmal die verſchiedenen Stufen der Abgötterei durchlaufend, dazu auffordert, daß Gott dem Herrn allein göttliche Verehrung erwieſen werde. „Es vereinige uns," ſagt er in dieſer Ermahnung, „die Gottesverehrung mit dem Einen lebendigen Gott, weil zwiſchen unſerm Geiſt und der Wahrheit, durch welche wir den Vater erkennen, keine Kreatur ſich befindet. Deshalb wollen wir auch die Wahrheit, die Form aller Weſen und Dinge, die von dem Einen geſchaffen ſind und zu dem Einen hinſtreben, die Wahrheit, welche durchaus dem Vater gleich iſt, in dem Vater und mit dem Vater zugleich verehren. Aber Gott würde durch ſeinen Sohn das All nicht geſchaffen haben und nicht über jeglichem Daſein beſchirmend walten, wenn er nicht im höchſten Sinn der Gute wäre. Daher gebührt es uns, die Gabe Gottes, welche eben ſo unwandelbar iſt als der Vater und der Sohn, gleichermaßen mit dem Vater und dem Sohn

zu verehren, die Dreieinigkeit Eines Wesens, den Gott, von welchem wir sind, durch welchen wir sind, in welchem wir sind, von welchem wir abgewichen, welchem wir unähnlich geworden sind, von welchem wir aber dem Verderben nicht überlassen sind, den Urgrund, zu welchem wir zurückstreben, das Vorbild, welchem wir nachfolgen, und die Gnade, durch welche wir wieder vereinigt werden, den Einen Gott, von welchem wir geschaffen sind, und sein Ebenbild, durch welches wir zur Einheit herangebildet werden, und den Frieden, durch welchen wir der Einheit anhangen, den Gott, der gesprochen hat: „es werde!“ und das Wort, durch welches Alles nach Wesen und Natur gemacht ist, und das Geschenk seiner Güte, durch welches Alles seinem Schöpfer wohlgefällig geworden und mit seinem Schöpfer vereinigt ist, auf daß nichts von Allem, was durch das Wort geschaffen ist, verloren gehe, den Einen Gott, durch dessen Schöpferwillen wir leben, durch den wir als Wiedergeborne weise leben, und durch den wir beseligt leben, wenn wir ihn lieben und an ihm uns erquicken, den Einen Gott, von welchem Alles, durch welchen Alles, in welchem Alles ist.“

Solchen geistigen Arbeiten widmete Augustinus seine Zeit, als er, zurückgezogen von weltlichem Treiben, zu Thagaste lebte. Während er vereint mit den ihn umgebenden gleichgesinnten Freunden dahin strebte, Gesinnung und Wandel immer mehr in der Wahrheit zu heiligen, und in der Erkenntniß der Wahrheit zu wachsen, bezweckte er durch seine Schriften, zu deren Abfassung er durch seinen geistigen Entwickelungsgang den innerlichsten Antrieb hatte, nicht allein bei den ihm zunächst Stehenden, sondern auch in einem weiteren Kreise zur Befestigung und Ausbreitung kirchlichen Glaubens, so wie kirchlichen Lebens und Erkennens zu wirken, und sowohl den Sekten als auch den Ueberresten des Heidenthums entgegen zu treten [1]. Mit Freude ergriff

[1] Daß er diesen Gesichtspunkt in Betreff des Heidenthums hatte, beweist außer seinem Buche von der wahren Religion sein Briefwechsel

er jede sich ihm darbietende Veranlassung, um Anderen in der Aneignung des Friedens, den er selbst nach seinen vormaligen Kämpfen so tief empfand, förderlich zu sein, und sie anzuregen, daß sie dem Herrn und seiner Kirche dienen sollten. Mancher Beweis wurde ihm zu Theil, daß diese Bestrebungen von Erfolg begleitet seien (1). So wurde ihm denn der Aufenthalt in seiner Vaterstadt immer theurer. Er fand, sofern überhaupt ein Lebensideal in dem mit Unvollkommenheit behafteten menschlichen Leben auf Erden zur Verwirklichung gelangen kann, jetzt in Thagaste die Erfüllung der Sehnsucht, die ihn aus Italien nach der Heimath zurückgezogen hatte. Er wünschte die klösterliche Stille nicht zu verlassen; und doch sah er sich jetzt alsbald durch Fügungen, in welchen er den höheren Wink nicht zu verkennen wagte, auf einen anderen vielbewegten Lebensweg hingewiesen.

Drittes Capitel.

Augustinus wird zum Presbyter in Hippo Regius erwählt. Blicke auf sein dortiges Leben und Wirken.

In dem Ueberblick über das Mönchsthum der damaligen Zeit haben wir erwähnt, daß ausgezeichnete Mönche nicht selten zu Priestern geweiht, oder auf Bischofssitze erhoben wurden. Männer, die mit solchem ausgezeichneten Eifer an

---

mit dem Grammatiker Maximus von Madaura. Epist. 16 u. 17. Namentlich in Madaura hatte das Heidenthum noch eine Stätte behalten. Zu vergl. Bd. I. S. 8.

(1) Zu vergl. die Briefe an den Cälestinus, Gajus und Antoninus. Epist. 18, 19 u. 20.

ihrer eigenen Heiligung arbeiteten, schienen auch vorzugsweise dazu geeignet, den Gemeinden als Hirten vorzustehen, ganz besonders aber in solchen Fällen, in welchen theologisch-wissenschaftliche Bildung und Beredsamkeit mit vorbildlicher ascetischer Frömmigkeit sich vereinigte. Wie segensreich solche Uebergänge von dem ascetisch-beschaulichen Leben zur Verwaltung geistlicher Aemter werden konnten, zeigten die Beispiele eines Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Chrysostomus. Nun konnte Augustinus sich nicht verbergen, daß leicht auch an ihn ein Ruf, die Bürde des geistlichen Amtes zu übernehmen, gelangen möchte. Er hatte sich schon einen weitreichenden Namen erworben. Daß er sein Erbgut an die Kirche zu Thagaste und an die Armen gegeben hatte, ward als ein Zeugniß seiner Frömmigkeit gepriesen; die klösterliche Lebensweise, welche auf jene Zeit solchen Eindruck machte, und doch vor ihm in der nordafrikanischen Kirche nur erst wenig bekannt gewesen war, gereichte ebenfalls dazu, die Aufmerksamkeit vieler Blicke auf ihn zu ziehen; seine Schriften bezeichneten durch die Tiefe und Fülle ihres Inhalts und durch seine Begeisterung für die Kirche, daß er wohl noch Großes als Kirchenlehrer leisten werde. Da Augustinus sich jedoch in seiner Lebensweise zu Thagaste immer mehr heimisch fühlte, und die äußere Ruhe, die seinen höheren Bestrebungen so förderlich war, keineswegs zu verlassen wünschte, auch vor der schweren Verantwortlichkeit, welche das geistliche Hirtenamt mit sich brachte, zurückschrak, so wollte er jenen Ruf wenigstens nicht herausfordern, und vermied es daher, solche Städte zu besuchen, in welchen das Bisthum erledigt war. Die Erwählung des Ambrosius zum Bischof mochte ihm ahnungsvoll und besorgnißerregend vorschweben.

Solcher Besorgniß konnte er aber, als er einmal zu einer Reise nach Hippo Regius sich veranlaßt fand, keinen Raum geben, da er wußte, daß in dieser Stadt der ehrwürdige Greis Valerius die bischöfliche Würde bekleidete.

Die Veranlassung zu der Reise war folgende: in Hippo fühlte sich ein Beamter der Staatspolizei, oder einer von den sogenannten agentes in rebus, lebhaft zu Augustinus hingezogen. Vielleicht hatte er Manches von Augustin's Schriften gelesen, und die Erzählungen, die er über den ausgezeichneten Thagastenser hörte, über dessen Frömmigkeit, Verzichtleistung auf irdischen Besitz und klösterliche Zurückgezogenheit, machten auf ihn einen tiefen Eindruck. Durch seinen irdischen Beruf auf die Beschäftigung mit äußerlichen und weltlichen Angelegenheiten hingewiesen, empfand er den Zug der Sehnsucht nach der innern Einkehr und der ungestörten Beziehung seines Lebens auf das Reich Gottes. Er knüpfte aus der Ferne ein freundschaftliches Verhältniß zu Augustinus an und machte ihn zum Vertrauten seiner Gemüthsbewegungen, aus denen aber noch immer kein fester Entschluß hervorgehen wollte. Gewiß aber würde er durch mündlichen Zuspruch leichter zur Entscheidung gelangen. Möchte er daher doch nur einmal persönlich mit Augustinus zusammentreffen können! Augustinus wünschte den Freund diesem schwankenden Seelenzustande zu entreißen und in dem Gedanken der Weltentsagung zu bestärken. Er reiste also, bald nach dem Anfange des Jahres 391 (1) nach Hippo. Vielleicht erblickte er jetzt, im beginnenden Frühling, zum erstenmal die Stadt, die von nun an die Stätte seines Lebens und Wirkens sein sollte, die alte tyrische Pflanzstadt und spätere römische Kolonialstadt, vormals öfter von den numidischen Königen zur Residenz erwählt, in ihrer lieblichen und fruchtbaren Gegend an der Küste des mittelländischen Meeres, von Festungswerken umgeben, und überragt von der bischöflichen Kathedrale, der Basilika „des Friedens" (2). Er suchte in Hippo

(1) Ueber die Zeitbestimmung ist zu vergleichen Possidius c. 3 und epist. 21.

(2) Ueber Hippo ist zu vergleichen: Forbiger, Handbuch der alten Geographie, Bd. II., S. 856 und Gibbon's Geschichte u. s. w. Bd. 8. Durch den Beinamen Regius wurde Hippo als öftere Residenz der alten

seinen Freund auf, verweilte bei ihm und unterredete sich mit ihm, aber auch durch seinen persönlichen Eindruck konnte er bei dem schwankenden, durch verschiedenartige Rücksichten bestimmten Manne eine feste Willensäußerung nicht hervorrufen. Wahrscheinlich näherte er sich nun auch in Hippo dem Bischofe Valerius, und vielleicht geschah es, daß Valerius durch seine Gespräche mit Augustinus, dessen ausgezeichneter Name ihm nicht unbekannt sein konnte, in einem Vorhaben, das ihn schon seit längerer Zeit beschäftigt hatte, bestärkt ward.

Valerius war nämlich von griechischer Herkunft. In der griechischen Kirche war die Predigt zu einer größeren Ausbildung und Anwendung im gottesdienstlichen Cultus gelangt, als in der abendländischen Kirche; auch war es in der griechischen Kirche nicht ungewöhnlich, daß sogar in der bischöflichen Kathedrale und in Gegenwart des Bischofs ein Presbyter predigte, während dies wenigstens in der nordafrikanischen Kirche ungebräuchlich war. Valerius war sich also durch seine heimathlichen Erinnerungen des großen Segens bewußt, welchen die Predigt für die Gemeinden habe, und mußte es dabei schmerzlich empfinden, daß er selbst, schon wegen seiner mangelhaften Kenntniß der lateinischen Sprache, seiner Gemeinde ein so wichtiges Erbauungsmittel nicht hinreichend darbieten könne, wiewohl er sich sagen mußte, daß wegen besonderer Verhältnisse, die nachher darzustellen sind, die Gemeinde zu Hippo vorzugsweise der Predigt bedürfe. Er hatte daher, nach dem Beispiel der griechischen Kirche, den Gedanken gefaßt, an seiner Seite einen Presbyter zu ordiniren, welchem namentlich auch das Predigtamt in der Kirche zu Hippo übertragen werden könnte. Von der Rücksicht, daß eine solche Anordnung in der nord-

numidischen Könige bezeichnet und von einer andern sonst gleichnamigen nordafrikanischen Stadt, dem Hippo Zaritus unterschieden. Daß die Hauptkirche in Hippo den Namen basilica pacis führte, ergiebt sich aus epist. 213.

afrikanischen Kirche ungewöhnlich sei und ihm vielleicht Kränkungen verursachen würde, wenn er sehen werde, wie durch Ausübung einer geistlichen Gabe, die ihm selbst versagt war, ein Presbyter seinen Einfluß in der Gemeinde ausbreite, wurde er nicht bedenklich gemacht. Denn ehrgeizige Gedanken lagen ihm fern, und das Beste der ihm anvertrauten Gemeinde lag ihm am Herzen. Aber noch immer nicht war ihm der zur Ausführung seines Plans geeignete Mann gezeigt, obgleich er schon oft sein Anliegen im Gebete dargebracht hatte. Sollte denn jetzt vielleicht sein Gebet erhört werden? Denn wer konnte zur Verwaltung des Predigtamts in Hippo tüchtiger erscheinen, als Augustinus?

Wie nun aber auch dem sein mochte, und wie weit Valerius vor der Begebenheit, die jetzt geschah, schon sein Augenmerk auf Augustinus gerichtet oder nicht gerichtet hatte, Augustinus wenigstens ahnte nicht, daß er sich an der Schwelle einer neuen Wirksamkeit und eines neuen großen Lebensabschnittes befinde. Die Gemeinde war zum Gottesdienst versammelt, auch Augustinus war in die Kathedrale gegangen und stand unter der Menge. Plötzlich nahm Valerius das Wort [1]; er setzte seinen Wunsch, sein Vorhaben auseinander. Da hefteten sich alsbald bedeutungsvolle Blicke auf den ausgezeichneten Fremdling aus Thagaste. Die Kunde von seiner Frömmigkeit und Wissenschaft hatte sich in Hippo verbreitet, und mit Liebe sahen die Hipponenser auf den Mann, der sein irdisches Gut hingegeben hatte, um für Gott zu leben. Ihr Ruf ertönte: Augustinus sei der Presbyter! Einmüthig eilten sie auf ihn zu und zogen ihn mit sich fort zum Valerius. Augustinus und kein anderer als Augustinus, so verlangten sie vom Bischofe, solle ihnen zum Presbyter gegeben werden; sie forderten sogleich seine

[1] Die Gemeinde in Hippo scheint nicht erwartet zu haben, daß eine Presbyterwahl stattfinden solle. Denn sonst hätte auch wohl Augustinus davon gehört und dann den Besuch der Kirche vermieden. Daß aber Valerius an Augustinus dachte, ist mir nicht unwahrscheinlich.

geistliche Ordination. Augustinus war tief erschüttert, Thränen drängten sich aus seinen Augen hervor und wahrhaft schmerzlich war es ihm, als Tröster herzutraten, die seine Gemüthsbewegung aus gekränkter Selbstschätzung ableiteten und ihn in dieser Hinsicht beruhigen wollten. Sie glaubten, er fühle sich verletzt, daß ihm überhaupt ein Presbyteramt, anstatt der bischöflichen Würde, angetragen werde, und redeten ihm zu, daß er zwar schon jetzt des Bischofsamtes werth sei, aber auch bedenken möge, daß für ihn das Presbyterat der baldige Uebergang zum Episkopat sein werde. Seine Thränen hatten einen anderen Grund. Es war der Uebergang ins geistliche Amt für ihn wirklich ein schwerer Schritt. In Thagaste hatte er sich heimisch gefühlt, er wünschte an keinem andern Orte zu sein, als dort, wo er ungestört an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten und sowohl durch seine Einwirkung auf seine nächsten Umgebungen, als auch in einem weitern Kreise durch seine Schriften nützlich sein konnte; und so wie es ihn zurückzog zur klösterlichen Stille und zu dem vertrauten Kreise seiner Freunde, beugte ihn der Hinblick auf die Mühsal und Verantwortlichkeit des priesterlichen Berufs. Er empfand seine Schwachheit, die Unzulänglichkeit seiner Vorbereitung, besonders in sofern, als er noch lange nicht tief genug in die heilige Schrift eingedrungen sei, und sie noch nicht in Beziehung auf den Zweck, der christlichen Gemeinde ihre Schätze auszuspenden, betrachtet habe. Dies scheint er schon damals, als seine Ordination verlangt wurde, dem Valerius ausgesprochen, und wenigstens um Aufschub der Ordination gebeten zu haben. Indessen wollte Valerius darauf nicht eingehen, weil er die Ueberzeugung hegte, daß Augustinus unter Gottes Gnade schon die Tüchtigkeit besitzen werde, um das geistliche Amt segensreich zu verwalten. Er pries Gott, daß seine Gebete erhört seien. Augustinus mußte nachgeben. Wenn auch seine Gedanken mit wehmüthiger Liebe zu der klösterlichen Pflanzung zurückkehrten, die er zu

Thagaſte ins Leben gerufen hatte, ſo durfte er doch nicht ſagen, daß er dort ein Band geknüpft habe, welches er nicht in Folge des jetzt an ihn ergangenen Rufes auflöſen könne, oder vielmehr auflöſen müſſe. Seine Ordination zum Presbyter an der Kirche zu Hippo wurde vollzogen. (1)

Aber das Bewußtſein von ſeiner unzureichenden Vorbereitung auf den geiſtlichen Beruf wurde vergrößert, als er die Verwaltung ſeines Kirchenamtes begonnen hatte. Da lernte er aus Erfahrung kennen, was er ſchon an der Schwelle des geiſtlichen Amtes gefürchtet hatte, daß er keineswegs an chriſtlicher Erkenntniß hinlänglich gereift ſei, um den Bedürfniſſen der ihm anvertrauten Gemeinde zu genügen. Die Oſterzeit nahte heran, viel hatte er dann zu geben, viel von ſich zu fordern; aber ihm fehlte die äußere Stille und Ungeſtörtheit, in welcher ihm die innere Sammlung möglich geworden wäre. Manches ſtrafende, ſtrenge Urtheil hatte er ſich früher über Biſchöfe und Presbyter erlaubt, die ihm in ihrem Amte nicht genug zu thun ſchienen. Jetzt fielen dieſe Vorwürfe auf ſein eigenes Gewiſſen zurück. Deshalb ſprach er ſeinem Biſchofe ſchriftlich die Bitte aus, ſich bis Oſtern ganz von ſeinem Amte zurückziehen zu dürfen, um ſich unter Gebet und Selbſtprüfung ungeſtört mit der Betrachtung der heiligen Schrift in Beziehung auf ſeinen geiſtlichen Beruf zu beſchäftigen. Dieſes Schreiben an Valerius iſt ein ſchönes Zeugniß des tiefen Ernſtes, mit welchem Auguſtinus die große Verantwortlichkeit des Prieſterthums auffaßte, und der Demuth, mit welcher er ſich ſelbſt in Beziehung auf ſeinen kirchlichen Beruf betrachtete.

Er ſagt in ſeinem Briefe (2): „vor allem bitte ich Dich, zu bedenken, daß in dieſem Leben und zumal in der gegenwärtigen Zeit nichts leichter, angenehmer und den Menſchen

(1) Ueber dieſe ganze Erzählung iſt zu vergleichen: Serm. 355, c. 1, Possidius c. 4 und 5, epist. 21 und epist. 126, §. 7.

(2) Epist. 21.

willkommener ist, als das Amt eines Bischofs, eines Presbyters oder Diakonus, wenn es oberflächlich und nach Menschengefälligkeit verwaltet wird, aber vor Gott auch nichts elender, trauriger und verdammungswerther, und daß andererseits in diesem Leben und zumal in der gegenwärtigen Zeit nichts schwerer, arbeitsvoller und gefahrvoller ist, als das Amt eines Bischofs, eines Presbyters oder Diakonus, aber vor Gott auch nichts köstlicher, wenn es auf solche Weise verwaltet wird, als unser Herr gebietet." Nachdem er dann erwähnt hat, daß er allerdings schon vor seiner Erwählung zum Priester von der großen Verantwortlichkeit und Schwierigkeit des geistlichen Berufs überzeugt gewesen sei, fügt er hinzu: „aber durch meine Erfahrung ist meine frühere Ansicht noch weit übertroffen worden. Nicht als ob ich neue Wogen und Stürme kennen gelernt hätte, aber ich wußte noch gar nicht, in welchem Verhältniß zur Vermeidung oder Erduldung derselben sich meine Kraft befinde, und erachtete meine Tüchtigkeit von einiger Bedeutung. Doch der Herr lachte meiner, und wollte durch die That mich mir selbst zeigen." In diesen Erfahrungen erblickt daher Augustinus die Anmahnung, daß er durch ernstes und treues Forschen in der heiligen Schrift die erforderliche Kräftigung suchen müsse. „Aber", fährt er fort, „vielleicht antwortest Du: ich möchte wissen, was dir an deiner Ausbildung mangelt? Dessen ist so viel, daß ich leichter aufzählen könnte, was ich schon habe, als was ich noch zu haben wünsche. Ich darf wohl sagen, daß ich weiß und mit vollem Glauben festhalte, was zu unserm Heil gereicht. Aber wie soll ich eben dieses zum Heil Anderer darreichen, indem ich nicht das suche, was mir selbst, sondern was Vielen nütze ist, auf daß sie selig werden? Vermag ich es auf andere Weise zu thun, als nach den Worten des Herrn durch Bitten, Suchen und Anklopfen, das heißt durch Beten, Lesen und Seufzen?" Hierauf die Bitte begründend, daß ihm die Zeit bis zum bevorstehenden Osterfeste zur stillen Zurückgezogenheit vergönnt

werde, ſagt er endlich noch weiter: „was nämlich könnte ich dem Herrn meinem Richter antworten? Etwa dieſes, daß ich nicht darnach forſchen konnte, da ich durch kirchliche Arbeiten verhindert war? Wenn er mir dann antworten würde: du Schalksknecht, wenn ein Grundſtück der Kirche durch einen böswilligen Ankläger in Anſpruch genommen wäre, würdeſt du dann nicht den Acker verlaſſen, den ich mit meinem Blute getränkt habe, ſofern du für jenes Grundſtück bei dem irdiſchen Richter etwas thun könnteſt? Würdeſt du nicht mit völliger Beiſtimmung, ja ſelbſt mit Gebot und Geheiß dich zu dem Richter begeben und wenn er gegen dich entſchiede, ſogar über das Meer reiſen? Wenn du auf dieſe Weiſe ſelbſt ein Jahr lang entfernt wäreſt, würde wegen deiner Abweſenheit kein Vorwurf laut werden, damit nur nicht ein anderer das Grundſtück beſitze, das doch nicht für die Seele, ſondern nur für den irdiſchen Unterhalt der Armen nothwendig iſt, deren Bedürftigkeit gleichwohl meine lebendigen Bäume, wenn ſie fleißig gepflegt wären, viel leichter und mir viel lieber verſorgen würden. Warum denn ſagſt du, daß dir die Zeit gemangelt habe, um zu lernen, wie mein Acker beſtellt werden mußte?

Ohne Zweifel ging Valerius auf die in dieſem Briefe ausgeſprochenen Bitten ein. Auguſtinus lebte wahrſcheinlich in der Nähe von Hippo einige Zeit in ſtiller Zurückgezogenheit und kehrte darauf, als das Oſterfeſt des Jahres 391 herangenaht war, nach Hippo zurück, durch die einſame Betrachtung des Wortes Gottes geſtärkt und durch innere Sammlung geſtählt, und gab ſich fortan mit aller Kraft dem Berufe hin, den er nicht eigenmächtig erwählt, ſondern durch Fügungen, in denen er die Hand Gottes erkannte, empfangen hatte.

Er trat in eine mühevolle Wirkſamkeit ein. Die Gemeinde zu Hippo war keineswegs von ſolcher Beſchaffenheit, daß dadurch die Verwaltung des Amtes, welches er übernommen hatte, erleichtert wäre, ſondern im Gegentheil

stellten ihm die Gemeindezustände in Hippo große Schwierigkeiten entgegen. Allerdings war zu jener Zeit, in welcher so eben erst die Kirche durch ihren Sieg über das Heidenthum ihre weltüberwindende Macht kund gegeben hatte, und ein jugendliches Siegesgefühl ihre Glieder durchdrang, einerseits dem geistlichen Wirken in den christlichen Gemeinden ein besonders empfänglicher Boden dargeboten; andererseits aber übte noch manche heidnische Sitte und Gewohnheit auf den Wandel der christlichen Gemeinden, neben welchen zum Theil noch der heidnische Cultus fortbestand, einen nachtheiligen Einfluß aus. Dazu kam in der Gemeinde zu Hippo das südlich-heiße, zu aufstürmender Heftigkeit und üppigem Sinnengenuß geneigte Blut. Außerdem hatte Sektenwesen unter den Hipponensern um sich gegriffen, und eine furchtbare Kirchenspaltung bis in die engsten Bande des Familienlebens ihre entzweiende Gewalt ausgebreitet [1]. Ursache genug, daß Augustin's Blick oft sorgenvoll umdüstert ward, und sein gegenwärtiger Beruf, verglichen mit seinem bisherigen Leben in Thagaste, ihm als ein schwerer Kampf im Verhältniß zu einem friedlichen Lebenswege erscheinen mußte. Indessen wünschte er doch auch als Presbyter dem klösterlichen Leben nicht zu entsagen, sondern eine Stätte zu besitzen, wo er äußerlich ein Bild des Friedens, den er im Geiste suchte, wiederfinden, nach den Mühsalen seines Berufs dem Forschen nach Wahrheit, entweder allein oder im vertrauten Freundeskreise, sich ungestört hingeben, und durch Schriften um die Erbauung der Kirche bemüht sein könnte. Gab es doch schon so manche Beispiele, daß von Männern, die aus dem Mönchsthum zum Priesterthum übergingen, das Mönchs-

[1] Die bestätigenden Beispiele zu den hier bezeichneten Zügen des Gemeindelebens in Hippo werden sich allmälig aus unsrer Darstellung ergeben. Auf die Heftigkeit des hipponensischen Charakters weist schon Augustin's Erwählung zum Presbyter hin, aber in späterer Zeit noch ungleich mehr die Erwählung des Pinianus zum Presbyter. Zu vergl. epist. 226.

thum mit dem Priesterthum vereinigt wurde. Der ehrwürdige Greis Valerius, der eine wahrhaft väterliche Zuneigung zu Augustinus hegte, kam diesem Wunsche bereitwillig entgegen. Er schenkte zur Stiftung eines Klosters ein Grundstück (1), und auf diesem Grundstück, in einem Garten, nahe an der Hauptkirche Hippo's, erhob sich bald das friedliche Klostergebäude, in welchem Augustinus wohnte, umgeben von gleichgesinnten Freunden, die eben so wie er das Weltliche verlassen wollten, um an göttlichem Leben reich zu werden. Dort mögen wir uns ihn vorstellen, daß er mit seinem auch für die Offenbarung Gottes in der Außenwelt so empfänglichen Blicke, in dem blühenden Garten, in der Naturpracht jenes südlichen Klimas und in der heiligenden Nähe der Kirche, wo er das göttliche Wort zu verkündigen hatte, viele erquickende Eindrücke für das innere Leben sammelte, und gemeinsam mit seinen Freunden (2), oder auch in einsamer Stille, die von Gott vorgezeichnete Aufgabe des Lebens zu erfüllen suchte. Die Grundsätze, auf welchen diese klösterliche Genossenschaft beruhte, waren dieselben, von welchen Augustinus mit seinen Freunden in Thagaste ausgegangen war. Von der irdischen Begierde und Sorge sollte das Gemüth befreit werden, und der durchströmenden Gottes- und Nächstenliebe sich ungehindert darbieten. Daher war für die Mitglieder völlige Gütergemeinschaft nach dem Vorbilde der frühsten apostolischen Kirche eine Grundverpflichtung. Keiner durfte eigne irdische Güter besitzen, jeder war berechtigt, an dem, was andere Mitglieder dem Kloster geschenkt hatten, Theil zu nehmen, jedoch auch verpflichtet so weit es angemessen erschien, durch Handarbeit zum gemeinsamen Unterhalte beizutragen (3). In dieser Gemeinschaft des Gebens und Nehmens sollte die christliche Bruderliebe sich offen-

(1) Serm. 355, c. 1.

(2) Auch die schon vorher bezeichneten Unterredungen wurden in Hippo fortgesetzt.

(3) Dies entnehme ich aus Augustin's Werk de opere monachorum.

baren. Aber auch nur nach dem nothwendigen Bedürfnisse sollte einem jeden der irdische Unterhalt dargereicht werden. Von dem Bedürfniß sowohl als von der Sorge des irdischen Gutes sollten alle möglichst frei bleiben, damit für sie alle Gott das große gemeinsame und reichste Gut sein könnte (1). Dieses Kloster wurde für Nordafrika eine wichtige Pflanzstätte des Klosterlebens und eine Pflanzschule von Kirchenlehrern, von denen uns mehrere im Fortgange dieses Werkes begegnen werden.

Werth und theuer hielt Augustinus auch die Seelenbande, die ihn mit entfernten Freunden vereinigten. Wenn er auch jetzt von seinen früheren Genossen in Thagaste äußerlich getrennt war, so blieb er doch im Geiste mit ihnen verbunden. Niemand aber war so sehr als Alypius geeignet, die Stelle zu ersetzen, welche Augustinus unter ihnen eingenommen hatte, und wenn nicht etwa Alypius seinem Freunde von Thagaste nach Hippo folgte, so liegt die Annahme nahe, daß er in Thagaste das von Augustinus begonnene Werk fortsetzte (2). Bald jedoch wurde er zum Bischofe seiner Vaterstadt berufen. Die Freundschaft, welche Augustinus auf seiner Heimkehr aus Italien während seines kurzen Aufenthalts in Karthago mit dem Diakonus Aurelius angeknüpft hatte, war in den seitdem verflossenen Jahren noch mehr befestigt worden. Gewiß säumte Augustinus nicht, nachdem er Presbyter geworden war, von seinen Lebensfügungen, die ihn in den Kirchendienst gerufen hatten, so wie von seinem jetzigen Leben und Wirken dem Aurelius Nachricht

(1) Serm. 355, c. 1.

(2) In seinem Briefe an Aurelius sagt Augustinus: quod fratrem Alypium in nostra conjunctione mansisse, ut exemplo sit fratribus curas mundi hujus vitare cupientibus, benevolentissime accepisti, ago gratias. Aus diesen Worten wird von den Benediktinern gefolgert, daß ebenfalls Alypius Thagaste verlassen und sich dem klösterlichen Verein in Hippo angeschlossen habe. Aus verschiedenen Gründen aber halte ich diese Folgerung für unwahrscheinlich, und bin der Ansicht, daß die von mir angedeutete Auffassung vorzuziehen ist.

zu geben. Aurelius, inzwischen zu Karthago auf den bischöflichen Stuhl erhoben, drückte in einem Briefe seinem Freunde seine herzliche Theilnahme und Liebe aus. Namentlich billigte er es auch, daß Augustinus als Priester von dem Klosterleben nicht Abschied genommen habe. Er unterstützte durch Schenkung eines Grundstücks die in Hippo aufblühende klösterliche Stiftung, und auch in Karthago gewann unter seiner Pflege das Mönchsthum bald eine Pflanzstätte (1). Dankbar schrieb Augustinus zurück (2), sprach die Hoffnung aus, daß Aurelius in seiner jetzigen hohen Stellung auf die Beseitigung mehrerer Gebrechen der nordafrikanischen Kirche und Geistlichkeit bedacht sein werde, und verstattet uns, indem er dem Freunde sein Herz aufschließt, in sein damaliges Leben einen Blick zu werfen. Er durfte sich darüber freuen, daß ihm in Hippo bereits große Anhänglichkeit zu Theil geworden sei. Für das ihm entgegenkommende Lob nicht unempfänglich, erkannte er doch auch in demselben die gefahrdrohende Versuchung. „Schwer ist es", schreibt er, „daß wir an dem Lobe, wenn es uns gezollt wird, nicht Gefallen finden. Und doch soll die Hingebung unsers Geistes an Gott so groß sein, daß wir das Urtheil derer, welche uns loben, so viel als möglich berichtigen, wenn sie uns nicht mit Recht loben, damit sie nicht etwa glauben, daß wir etwas besitzen, was wir nicht besitzen, oder daß unserm Verdienste zuzuschreiben sei, was Gottes ist. Wenn sie uns aber Gottes wegen mit Recht loben, so wollen wir ihnen Glück wünschen, daß ihnen das wahrhaft Gute wohlgefällt; nicht aber wollen wir uns Glück wünschen, daß wir den Menschen gefallen, sondern daß wir wirklich vor Gott von solcher Beschaffenheit sind, als sie glauben, nicht aus unserm eignen Verdienste, sondern aus der Gnade Gottes, von welchem Alles verliehen ist, das wahrhaft und mit Recht gelobt wird. Dies präge ich mir täglich ein, und dennoch werde ich, indem ich mit dem

(1) Epist. 24 n. 6. (2) Epist. 22.

Widersacher kämpfe, oft von ihm verwundet, da ich das Wohlgefallen an dem mir ertheilten Lobe nicht bemeistern kann."

In diesem Abschnitte seines Lebens schloß Augustinus auch eine innige Freundschaft mit dem schon in dem ersten Bande (1) erwähnten Paulinus, der vereint mit seiner Gattin Therasia an dem Grabe des Märtyrers Felix (2) zu Nola, in der paradiesischen Ebene Campaniens, das Asyl eines gottgeweihten Lebens gesucht und gefunden hatte. Nie hatten Augustinus und Paulinus einander gesehen, aber die Verwandtschaft der Seelen, aus welchen alsbald der volle Quell der Freundschaft hervorsprang, ersetzte allen Mangel persönlichen Umgangs. Die Freundschaft wurde durch Alypius vermittelt. Alypius, damals schon Bischof zu Thagaste, benutzte eine sich darbietende Veranlassung, um an Paulinus zu schreiben und ihm zugleich mehrere Schriften Augustin's zu übersenden. Paulinus wurde hingerissen von diesen tiefgedachten Werken christlichen Geistes, von diesen überzeugenden Vertheidigungen der kirchlichen Lehre, und fühlte sich gedrungen, mit Augustinus einen Briefwechsel anzuknüpfen, aus welchem, so wie aus der Antwort an Alypius, hier einige Mittheilungen an geeigneter Stelle sich befinden werden (3).

„Damit Du", schreibt Paulinus an Alypius, „mich kennen lernst, so wisse, daß der alte Sünder erst unlängst aus der Finsterniß und dem Schatten des Todes herausgerissen wurde und den Hauch der Lebensluft einathmet, und noch nicht gar lange die Hand an den Pflug gelegt und das Kreuz des Herrn auf sich genommen hat, das bis ans Ende zu tragen mir mit Hülfe deiner Fürbitten verliehen werden möge." Aehnlich spricht er sich in seinem ersten Schreiben

(1) Bd. I. S. 220.

(2) Ruinart ist der Meinung, daß Felix von Nola etwa ums Jahr 260 als Märtyrer gelitten habe. Felix erduldete zwar nicht den Märtyrertod, aber er legte unter Martern ein treues Bekenntniß ab. Zu vergleichen Ruinart, Acta primorum martyrum, p. 258. Die Grabstätte des Felix war ein berühmter Wallfahrtsort. (3) Epist. 24, 25, 27, 30.

an Auguſtinus alſo aus: „noch bin ich ſchwer belaſtet, ein Veteran in der Zahl der Sünder, und ein Neuling in der Streiterſchaar des ewigen Königs. Die Weisheit dieſer Welt habe ich Armſeliger bisher bewundert, und wegen verwerflicher Thorheit bin ich vor Gott thöricht und ſtumm geweſen. Aber als ich unter meinen Feinden altgeworden und in meinen Gedanken matt und leer geworden war, habe ich meine Augen erhoben zu den Bergen, und zu den Vorſchriften des Geſetzes und zu den Geſchenken der Gnade aufgeſchaut. Von dort iſt mir Hülfe vom Herrn gekommen, der, nicht nach meinen Uebertretungen mir vergeltend, den Blinden erleuchtet hat. Er hat den Gebundenen von ſeinen Banden frei gemacht, den ſündlich Hochmüthigen erniedrigt, damit er den fromm Erniedrigten aufrichtete. So folge ich denn nun, wenn auch noch keineswegs mit gleichmäßigen Schritten, den großen Fußtapfen der Gerechten. Denn deshalb habe ich mich von den Bürden zu befreien und von den belaſtenden Gewändern loszumachen geſucht, damit ich in dieſem ſtürmiſch bewegten Meer des gegenwärtigen Lebens, frei von aller Umhüllung des Fleiſches und von der Sorge um den kommenden Tag, auf Befehl und mit Hülfe Chriſti entrinnen möge. Aber nicht rühme ich mich, es vollbracht zu haben, was ich doch, wenn ich es von mir rühmen könnte, in dem Herrn rühmen würde, bei welchem das Vollbringen ſteht, während bei mir nur das Wollen iſt."

Auguſtinus erwiederte in herzlichſter Weiſe die von Paulinus dargebotene Freundſchaft. Er ſandte ihm durch Romanianus, den ſeine Angelegenheiten nach Italien riefen, eine Antwort, in welcher die innigſte Liebe zu dem noch nie geſchauten Freund ſich ausſpricht. Ueber ſeine Schriften äußert er mit Hinſicht auf die rühmenden Worte des Paulinus: „wenn du aber meine Schriften lieſeſt, ſo möge dich, was durch meine Schwachheit die Wahrheit redet, nicht in dem Maaße anziehen, daß du das, was ich ſelbſt rede, minder beachteſt, damit du nicht, während du das Gute

und Rechte, welches dem Diener mitgetheilt ist, in dich aufnimmst, unterlassen mögest, für die Fehler und Irrthümer, die ich selbst begehe, mir Vergebung zu erbitten. Denn in dein Worten, welche dir mit Recht mißfallen werden, erblickst du mich selbst; dagegen bei den Worten, welche gemäß der Gabe des Geistes, die du empfangen hast, dir mit Recht in meinen Büchern gefallen, ist der zu lieben, der zu erheben, bei welchem die Quelle des Lebens ist, in dessen Lichte wir das Licht schauen, nicht im Gleichniß, sondern von Angesicht zu Angesicht. Daher richte auch ich selbst mich mit Schmerz bei den Worten, welche ich aus dem alten Sauerteige hervorgeholt habe, wenn ich sie beim Lesen wahrnehme; bei den Worten aber, welche ich durch Gottes Gnade aus dem Süßteige der Lauterkeit und Wahrheit gesprochen habe, jauchze ich mit Zittern. Denn was haben wir, das wir nicht empfangen hätten? — Aber doch besser ist es, durch größere und zahlreichere als durch geringere und wenigere Gaben Gottes reich zu sein. — Wer wird dies leugnen! Aber wiederum ist es besser, wenn wir wegen einer geringeren Gabe Gott Dank sagen, als wenn wir wünschen, daß wegen einer großen Gabe uns Dank gesagt werde. Bete für mich, mein Bruder, daß ich dies stets von Herzen bekenne, und mein Herz mit meiner Zunge sich nicht im Widerspruch befinden möge. Ja bete für mich, daß ich nicht Eigenlob begehre, sondern lobpreisend den Herrn anrufe. Dann werde ich sicher sein vor meinen Feinden."

Augustinus empfahl dem Paulinus auch den Romanianus und dessen Sohn Licentius. Um Licentius war er damals sehr bekümmert. Die Unterredungen in Cassiciacum haben die Hoffnungen bezeichnet, mit welchen Augustinus auf den Licentius hinblickte, aber auch die Gefahren, denen der geistig begabte und gemüthsreiche Jüngling ausgesetzt war. Als Presbyter empfing Augustinus aus Rom ein in Versen abgefaßtes Schreiben seines ehemaligen Schülers. Wie viel anhängliche Erinnerung und geistiges Streben nun auch

in dieſem Schreiben ſich ausſprach, ſo mußte doch Auguſtinus mit großer Betrübniß wahrnehmen, daß Licentius in Gefahr ſtand, dem Hange zur Sinnlichkeit und zu äußerlichem Glanze gänzlich anheim zu fallen, und die Gemüthsbeziehung auf Chriſtum, die nur noch durch einzelne ſehnſüchtige Anklänge aus früherer Zeit angedeutet war, völlig zu verlieren. Er antwortete daher in einem Briefe[1], in welchem er eben ſo ernſt als liebreich den Jüngling von ſeinen Verirrungen zurückzurufen, und ihm das Eine, was Noth thut, ans Herz zu legen ſucht. Er ſagt unter Anderem: „ich fürchte, mein Licentius, daß, weil du immer wieder das Joch der Weisheit zurückweiſeſt und verſchmäheſt, die vergänglichen Dinge dich aufs Stärkſte und Verderblichſte unterjochen werden. Die Weisheit macht diejenigen, welche ſie zuerſt gebunden und durch anſtrengende Uebungen gebändigt hat, nachher frei und bietet ſich ihnen zur Erquickung dar, und umſchlingt diejenigen, welche ſie zunächſt mit zeitlichem Zwange an ſich gezogen hat, nachher mit den lieblichſten und ſtärkſten Banden ewiger Liebe. Jenes Erſtere freilich erſcheint etwas hart, jenes letztere aber kann ich weder hart nennen, weil es das Süßeſte iſt, noch weich, weil es das Feſteſte iſt. Was iſt es denn anders, als etwas Unausſprechliches, das aber dennoch geglaubt und gehofft und geliebt werden kann? Dagegen ſind die Bande dieſer Welt mit wirklicher Bitterkeit, mit falſcher Süßigkeit, mit gewiſſem Schmerz, mit ungewiſſer Luſt, mit harter Arbeit, mit furchtſamer Ruhe, mit thatſächlicher Unſeligkeit und eitler Hoffnung der Beſeligung verbunden. Solchem alſo willſt du den Nacken beugen und Hände und Füße hinhalten? Was mühſt du dich ab? was ſchwankſt du? was neigſt du dein Ohr zu den Vorſpiegelungen todtbringender Lüſte? Sie lügen, ſie ſterben hin, ſie ziehen uns hinein in den Tod. Die Wahrheit allein ſagt das Wahre. Chriſtus iſt die Wahrheit.

---

[1] Epist. 26.

Laß uns zu ihm kommen, auf daß wir nicht Mühsal leiden. Laß uns sein Joch auf uns nehmen und von ihm lernen, damit er uns erquicke. Denn er ist sanftmüthig und von Herzen demüthig, und bei ihm finden wir Ruhe für unsere Seelen. Wenn du einen goldenen Becher zufällig am Boden gefunden hättest, so würdest du ihn der Kirche Gottes schenken. Nun hast du von Gott eine goldene Geistesanlage empfangen, und du dienst mit derselben den Lüsten? Ich beschwöre dich, thue es nicht, wenn du fühlst, mit wie traurigem und mitleidswerthem Herzen ich dieses niedergeschrieben habe, und beweise doch mir noch ein Mitgefühl, wenn du gegen dich selbst gleichgültig geworden bist." Augustinus forderte in diesem Briefe den Licentius auf, sich einmal nach Campanien zu begeben und dort den Paulinus aufzusuchen. Er hoffte, daß Paulinus durch sein leuchtendes Beispiel der Weltverleugnung einen besonders erweckenden Einfluß auf den Jüngling ausüben werde, in dessen Brust zwar die Sehnsucht nach Himmelsfrieden ihre Flügel zu entfalten strebte, aber dann wieder ohnmächtig unter der Uebergewalt irdischer Wünsche und Begierden zusammenbrach.

Paulinus seinerseits war gern bereit, den Wunsch, welchen ihm Augustinus ans Herz gelegt hatte, zu erfüllen. Er schrieb an Licentius Worte von so zarter Liebe, von solcher Milde und solchem Ernst, daß sie eines tiefen Eindrucks schwerlich entbehrten [1]. Da Licentius für Poesie begeistert war, so suchte Paulinus mit dichterischen Klängen in das dichterisch gesinnte Gemüth einzugreifen und zu zeigen, daß wahrlich auch aus der von dem Geiste Christi bewegten Brust Poesie hervordringen könne. Doch verschwindet Licentius jetzt aus der Geschichte des Augustinus, und wir wissen daher nicht, welchen Einfluß der vereinte Zuruf des Augustinus und Paulinus auf ihn ausgeübt hat.

---

[1] Epist. 32.

Viertes Capitel.

Die Predigten des Auguſtinus. Allgemeine Charakteriſtik mit Beziehung auf den gottesdienſtlichen Cultus in der Kirche zu Hippo.

Valerius hatte den Auguſtinus zum Prieſter an der Kirche in Hippo inſonders mit dem Wunſche geweiht, daß durch ihn das göttliche Wort oft und eindringlich der Gemeinde verkündigt werden möchte. Auguſtinus erfüllte treu dieſen mühevollen [1] Theil ſeines Berufs. Aus ſeiner eignen geiſtigen Entwickelung hatte er die Macht des gepredigten Wortes würdigen gelernt; die Erinnerung an die Predigten des Ambroſius war ihm eingeprägt und mit dem entſcheidenden Wendepunkte ſeines Lebens verwebt. Er predigte oft, ſo wie ſich oft die Gemeinde zu gottesdienſtlicher Feier verſammelte. Der wöchentlich wiederkehrende Tag des Herrn forderte ihn auf, der Gemeinde durch Auslegung und Anwendung des göttlichen Wortes Erbauung darzubieten. Die hohen kirchlichen Jahresfeſte waren auch durch feſtliche Anſprachen an die Gemeinde zu feiern, die dann noch zahlreicher ſich zu verſammeln pflegte [2]. Das Weihnachtsfeſt war damals ſchon längſt in der nordafrikaniſchen Kirche der helle Morgenſtern unter den hohen Kirchenfeſten. Es ſchloß ſich dem Weihnachtsfeſte die kirchliche Feier des Neujahrstages an, die zu den Schwelgereien und ſonſtigen Luſtbarkeiten, mit welchen heidniſcherſeits der Anfang des Jahres begangen wurde, einen ernſten Gegenſatz bildete. Aehnlich, wie an hohen Feſttagen, ſtrömte am Neujahrstage die Gemeinde

[1] Serm. 1 in die ordinationis suae: praedicare, arguere, corripere, aedificare, pro unoquoque satagere, magnum onus, magnum pondus, magnus labor.

[2] Serm. 196: quia multos hic video propter sollemnitatem.

zahlreich zum Gottesdienst zusammen (1). Aus der orientalischen Kirche war bereits zu Augustin's Zeit das Epiphanienfest als Ergänzung des Weihnachtsfestes in die nordafrikanische Kirche übergegangen. Es wurde in Nordafrika als Gedenkfest der Offenbarung des Heilandes an die Magier gefeiert. Diese galten als die Erstlinge der Heidenwelt, die ebenfalls zu Christo hingeführt werden sollte; sie wurden in so fern den Hirten zu Bethlehem gegenübergestellt. Den Hirten hatte der Engel, den Magiern der Stern die Geburt des Herrn angekündigt, gemäß dem Ausspruche: „die Himmel erzählen die Ehre Gottes." Denn die Himmel sind bewohnt von Engeln und geschmückt mit Gestirnen (2). Das Epiphanienfest war daher in der nordafrikanischen Kirche das Erinnerungsfest, daß auch den Heiden der Heiland geboren sei. Es nahte die festlichste Zeit des Kirchenjahres, welche dem Andenken an den durch Leiden erniedrigten und aus seinen Leiden verherrlichten Erlöser geweiht war. Diese Festzeit begann mit den Quadragesimaltagen. Entsprechend der Vorbereitung auf den Tag der Kreuzigung des Herrn sollte die Quadragesimalzeit durch fromme Uebungen, anhaltende und demüthige Gebete, Fasten, Werke der wohlthätig mittheilenden und vergebenden Bruderliebe bezeichnet sein (3). Je mehr der Gedächtnißtag der Leiden Christi herannahte, desto häufiger folgten einander die gottesdienstlichen Versammlungen, und desto häufiger war also auch Augustinus aufgefordert, von dem Worte Gottes zu reden. Besonders auch die Katechumenen, welche auf die Taufe am Ostersabbath vorbereitet wurden, nahmen dann seine geistliche Pflege in Anspruch. Täglich hatten sie sich zum Anhören des göttlichen Worts und zur Theilnahme am Gebet der Gläubigen zu versammeln. Wenn nur noch zwei Wochen bis zum Osterfeste übrig waren, wurde ihnen das Glaubenssymbol mitgetheilt und ausgelegt. Vermittelst mündlicher Ueberlieferung

(1) Serm. 198. (2) Serm. 204, §. 1. (3) Serm. 206.

hatten sie es sich fest einzuprägen. Sie durften es nicht niederschreiben, sondern nur ihrem Gedächtnisse einprägen, zur Erinnerung an die Verheißung, daß Gott im neuen Bunde sein Gesetz in die Herzen schreiben wolle. Acht Tage später, nachdem sie das Glaubenssymbol gelernt hatten, wurde ihnen das Gebet des Herrn mitgetheilt und ausgelegt. Zuerst sollten sie lernen, was zu glauben, alsdann wie Gott im Gebete anzurufen sei, gemäß den apostolischen Worten: „wer den Namen des Herrn anruft, soll selig werden; wie sollen sie ihn aber anrufen, wenn sie nicht an ihn glauben?“ Nach wenigen Tagen folgte die Feier des Charfreitags. Aus dem Evangelium des Matthäus ward dann die Leidensgeschichte vorgelesen. Am Ostersabbath war für die auf die Taufe Vorbereiteten der große Augenblick der Taufe herangenaht. Sie sprachen das Glaubensbekenntniß aus. Es ertönte der Psalm: „wie der Hirsch sich sehnet nach den Wasserquellen, so sehnet sich meine Seele nach Dir, o Gott!“ und von den Worten dieses heiligen Liedes geleitet, gingen sie zum Taufbrunnen, um durch die Taufe mit Christo in den Tod begraben zu werden (1). Als gläubige Mitglieder der Gemeinde schauten sie dann in der großen Ostervigilie zum erstenmal, zum erstenmal auch Genossen des heiligen Altarsacraments, in die ganze und vollste Herrlichkeit der kirchlichen Festfeier. Von dieser Vigilie konnte gesagt werden, daß sie die Mutter aller heiligen

(1) Im Allgemeinen bemerke ich über diese Darstellung, daß sie auf den genauesten Forschungen in den Augustinischen Predigten beruht. Alles Einzelne könnte mit einzelnen Stellen belegt werden. Doch beschränke ich mich darauf, an geeigneten Abschnitten die hauptsächlichsten Stellen anzuführen. — Zu der tiefsinnigen Symbolik der alten Kirche gehörte auch dieses, daß gerade am Ostersabbath in Erinnerung an das Grab des Gekreuzigten die Taufe, welche ja auch ein Sinnbild des mit Christo in den Tod Begrabenwerdens enthält, vollzogen zu werden pflegte. — In den Baptisterien befanden sich Wasserquellen oder Wasserbrunnen, in denen getauft wurde. Näheres hierüber wird in der Beschreibung Rom's von Bunsen u. s. w. mitgetheilt.

Vigilien sei. Es konnte gerühmt werden, daß in ihr die ganze Welt wache, nämlich jene Welt, von welcher geschrieben stehe: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber, und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu.“ In der Ostervigilie, wenn die Christenheit wachend die heilige Stunde der Auferstehung begrüßte, fand das Wort: „die Nacht wird erleuchtet wie der Tag“, auch sichtbar seine Erfüllung. Ein Lichtstrom ergoß sich dann durch die Städte und strahlte zurück aus den Kirchen, so daß Niemand dem großen Eindruck der Osterfreude sich zu entziehen vermochte. Deshalb konnte auch Augustinus sagen: „so herrlich ist die Feier dieser Vigilie, daß sie selbst diejenigen nach dem Fleisch zu wachen antreibt, die nach dem Herzen nicht sowohl schlafen, als vielmehr in Finsterniß der Gottlosigkeit begraben sind. Daher wacht in dieser Nacht sowohl die feindselige als auch die versöhnte Welt; diese wacht, damit sie befreit den Heiland lobe, jene wacht, damit sie verurtheilt den Richter lästere. Wir werden also sogar von unsern Feinden ohne ihr Wissen daran erinnert, wie wir für uns wachen müssen, da jene, welche uns beneiden, unsertwegen wachen. Denn von denen, welche noch nicht mit dem Namen Christi bezeichnet sind, können in dieser Nacht Viele vor Schmerz, Viele vor Scham, Einige auch, welche sich schon dem Glauben nähern, aus Furcht vor Gott nicht schlafen. [1]

Bis zum Pfingstfeste war die ganze Zeit nach der großen Ostervigilie eine Zeit der kirchlichen Fest- und Freudenfeier. Sie wurde als ein Sinnbild des zukünftigen Lebens nach der Auferstehung angesehen. Das Halleluja wurde dann gesungen, zur ahnungsvollen Andeutung der Lobgesänge in dem himmlischen Vaterlande [2]. In dieser festlichen Zeit war die Woche bis zum Sonntage nach Ostern noch besonders ausgezeichnet. Die weltlichen Händel sollten dann ruhen,

[1] Serm. 57, 212, 227, 219. Enarr. in Psalmum 41.

[2] Der Gesang des Halleluja scheint besonders herrlich und hinreißend gewesen zu sein.

keine unheilige Streitsache sollte den Frieden dieser geheiligten Tage stören. Täglich versammelten dann die Basiliken die Gemeinde zur Feier der Auferstehung des Erlösers. Nach der Reihenfolge wurden an den einzelnen Tagen die evangelischen Erzählungen von der Auferstehung und den Erscheinungen des Auferstandenen vorgelesen. Unter der zahlreich zusammenströmenden Gemeinde stellten sich doch noch namentlich die Neugetauften als ein Gegenstand der geistlichen Pflege dar. Sie befanden sich in der ersten schuldlosen, aber auch der Belehrung und Ermahnung besonders bedürftigen Kindheit des höheren Lebens (1). Ihre weißen Gewänder waren ein Zeichen der kindlich hellen Beschaffenheit ihrer Seelen. Sie trugen dies Zeichen bis zur Octave des Osterfestes. Bis zu diesem Tage, der durch seine Bedeutung zum Aufsuchen symbolischer Beziehungen veranlaßte, war schon in ihrer äußeren Erscheinung eine Aufforderung enthalten, daß zu ihnen Worte der Ermahnung, der Zurückweisung auf die heiligen Sacramente, an welchen sie Theil empfangen hatten, besonders auch Worte der Belehrung über das Altarsacrament gesprochen werden möchten. Die Feier der Verherrlichung des Erlösers durch seine Auferstehung fand durch die Feier seiner Himmelfahrt ihre Ergänzung und Vollendung, und endlich mit dem Pfingstfeste, welches ähnlich wie das Osterfest mit einer Vigilie begann, wurde diese Zeit der kirchlichen Fest- und Freudenfeier beschlossen, und der heilige Strom des Kirchenjahres, der, eine Zeitlang in festlicher Fülle hinrauschend, Viele in sich aufgenommen hatte, die sich sonst lässiger zu den Altären nahten, rollte nun wieder in seinem gewöhnlichen Laufe fort (2).

Schon dieser Ueberblick über die sonntägliche und festtägliche Feier in der nordafrikanischen Kirche jener Zeit

(1) Daher auch infantes genannt.
(2) Serm. 243, 255, 223, 240, 239, 263, 266, 264, 269.

erweckt die Anschauung, daß damals ein Kirchenlehrer, welchem es die höchste Angelegenheit war, das göttliche Wort lebendig den Gemüthern einzupflanzen, die vielfachste Aufforderung zur Verkündigung dieses Wortes hatte. Aber den bis jetzt erwähnten festlichen Tagen des Kirchenjahres traten noch manche andere Tage kirchlicher Feier zur Seite, heilige Gedächtnißtage, welche die Entfaltung des von dem Erlöser in die Menschheit hinübergeleiteten göttlichen Lebens, festgehalten an besonders leuchtenden Trägern der göttlichen Gnade, zum Gegenstand hatten, Gedächtnißtage von Aposteln, Heiligen und Märtyrern. Geburtstage wurden meistentheils diese Gedächtnißtage genannt, aber sie erinnerten, mit alleiniger Ausnahme des Geburtstages Johannis des Täufers, nicht an den Geburtstag zum irdischen Leben, sondern an den Tag des Hinscheidens aus dem irdischen Leben, und also an den Geburtstag zum ewigen Leben. Nur das Gedächtniß Johannis des Täufers wurde ebenfalls an jenen erstern Geburtstag angeschlossen. Die Vergleichung zwischen dem Herrn und seinem Vorboten, von welchem gesagt war, daß Niemand unter allen von Weibern Geborenen größer sei, veranlaßte dazu, daß dem Geburtstage des Heilandes der Geburtstag des Täufers gegenübergestellt ward, bereits durch den Zeitpunkt im Jahr bedeutungsvoll für den Ausspruch: „er muß wachsen, ich aber muß abnehmen.“ Unter den Apostelntagen wurde in der nordafrikanischen Kirche namentlich der Geburtstag oder der Tag des Märtyrerthums der Apostel Petrus und Paulus festlich begangen, und außerdem aus dem Leben des großen Heidenapostels auch noch der Tag, der ihn aus einem Verfolger des Evangeliums zum Verkündiger des Evangeliums umgewandelt hatte. Denen, welche aus der Heidenwelt berufen und wesentlich eine Frucht der paulinischen Predigt waren, mußte dieser Tag vorzüglich denkwürdig sein.

Unter den Geburtstagen der Märtyrer gebührte dem Märtyrertage des apostolischen Mannes, der zuerst um des

Erlösers willen den Tod erduldete, und sterbend ein so treues Nachbild der Liebe des Herrn ausprägte, eine hervorragende Stelle. Aber Stephanus war der erste in der Reihe vieler Glaubenszeugen, die ihr Bekenntniß mit ihrem Blute besiegelt hatten. Damals, als dem Augustinus in der nordafrikanischen Kirche das Predigtamt anbefohlen war, hatte erst seit wenigen Jahren die dreihundertjährige Zeit, in welcher die Kirche unter Märtyrerthum sich ein siegreiches Bestehen in der Welt errang, ihr Ende erreicht. Der noch frischesten Erinnerung war die Bedeutung der Bluttaufe für die Entwickelung des göttlichen Reichs eingeschrieben. Der Anblick einer christlichen Heldengröße, die weder vor Martern, noch selbst vor der Aufopferung des irdischen Lebens zurückbebte, und sterbend eine Liebe, eine Sehnsucht, eine Begeisterung, einen Frieden und ein Leben, die nicht von dieser Welt sind, am mächtigsten offenbarte, hatte wesentlichst dazu beigetragen, daß der unabweisbare Glaube an den himmlischen Ursprung des Evangeliums sich verbreitete und den Zustand der menschlichen Entwickelung, der so traurige Spuren innerer Auflösung und geistigen Hinwelkens zeigte, mit einer jugendlichen Fülle geistiger Lebenskräfte durchdrang. Es konnte von den Märtyrern gesagt werden: „gleichsam wie von einem Samen des Blutes ist die Erde von Märtyrern angefüllt und aus diesem Samen ist die Saat der Kirche aufgesproßt. Mehr noch im Tode als im Leben haben sie Christum verkündigt. Heute verkündigen sie ihn, heute predigen sie ihn. Die Zunge schweigt, aber die Thaten reden. Sie wurden ergriffen, gebunden, eingekerkert, vorgeführt, gemartert, verbrannt, gesteinigt, durchbohrt, den wilden Thieren vorgeworfen. Jedesmal wurden sie bei ihrem Tode als Elende verhöhnt, aber köstlich ist vor dem Blicke des Herrn der Tod seiner Heiligen. Damals nur allein vor dem Blicke des Herrn köstlich, jetzt aber auch vor unserm Blicke. Denn damals war es eine Schmach, ein Christ zu sein, der Tod der Heiligen war verachtet vor den Augen der

Menschen; sie wurden verwünscht, sie wurden verworfen; es war ein Fluch: mögest du so sterben, so gekreuzigt, so verbrannt werden! Jetzt aber, wo ist jetzt ein Gläubiger, der sich einen solchen Fluch nicht wünschte?" (1)

Wohl mußte daher die Kirche sich gedrungen fühlen, die Märtyrer zu ehren und ihr Gedächtniß mit dankbarer Liebe zu bewahren. In dem großen Gottesgarten der Kirche, wo das eingepflanzte göttliche Leben zu reicher Mannichfaltigkeit erblüht war, wurden die Märtyrer mit den Rosen verglichen. „Der Garten des Herrn", sagt Augustinus, „enthält die Rosen der Märtyrer, die Lilien der Jungfrauen, den Epheu der Gatten und die Veilchen der Wittwen." Altäre und Basiliken wurden mit dem Namen der Märtyrer bezeichnet, nicht als ob sie den Märtyrern geweiht werden sollten, sondern sie sollten durch die Märtyrer Gott geweiht sein. Wenn in dem Kirchengebete die Stelle kam, in welcher die Gemeinde des Herrn hienieden ihre fürbittende Stimme auch noch für die schon aus dem irdischen Leben Hingeschiedenen erhob, wurden von den übrigen Verstorbenen die Märtyrer ausgeschlossen, in der Zuversicht, daß sie der Fürbitte nicht mehr bedürften, sondern als solche, welche für den Herrn Alles aufgeopfert hätten, auch gewiß in ihres Herrn Freude eingegangen seien. Vielmehr befahl sich die auf Erden streitende Kirche der Fürbitte der verklärten Glaubenszeugen, die durch heldenmüthiges Märtyrerthum in die ihnen verheißene Herrlichkeit eingegangen waren. Mit hoher Verehrung wurden auch die Reliquien der Märtyrer betrachtet. An diese der Erinnerung geheiligten Ueberreste knüpfte sich das Andenken an den Kampf, der siegreich von den Märtyrern erduldet, und an den Segen, der aus dem Kampfe hervorgegangen war. Es waltete der Glaube, daß ganz besonders vermittelst dieser Reliquien die Gnade, welche die Märtyrer bei Gott gefunden hätten, und die Wirksamkeit

(1) Serm. 287. 286.

ihrer Fürbitte kund gemacht werde. Man erzählte sich von wunderbaren Gemüthserschütterungen, Glaubenserweckungen und Heilungen, die an den Stätten, wo Märtyrerreliquien niedergelegt waren, geschehen seien. Darum betrachtete man die Reliquien als kostbare Schätze. Diese Ueberreste, welche gewiß im entsprechenden Maaße, als sie Martern erduldet hätten, dereinst am Tage der Auferstehung in der Herrlichkeit der verklärten Leiber leuchten würden, galten als Unterpfänder des Zusammenhanges zwischen der kämpfenden, und der triumphirenden Kirche, und man fühlte bei ihnen die geistige Nähe der vollendeten Glaubensstreiter und die Gegenwart der mit denselben wirksamen Gnade Gottes. Deshalb wurden die zum Andenken der Märtyrer errichteten Altäre und Basiliken mit Reliquien ausgestattet, und überhaupt suchte man die Kirchengebäude durch den bedeutungsvollen Schmuck der Reliquien zu heiligen. Einzelne Märtyrerkirchen standen wegen der wunderbaren Thatsachen, die sich dort begeben haben sollten, in besonderem Ansehen. Zu diesen gehörte die Basilika des Märtyrers Felix von Nola. Oefter geschah es, daß man an solchen geheiligten Stätten in Fällen, wo durch menschliches Urtheil die Wahrheit nicht ermittelt werden konnte, durch ein Gottesgericht die Wahrheit zu ermitteln suchte [1].

Auch in der Kirche zu Hippo fehlte es nicht an außerordentlichen Begebenheiten, welche zur Verbreitung der Märtyrerverehrung beitrugen. Besonders ist eine Begebenheit merkwürdig. Reliquien des Stephanus waren nach Hippo gebracht, und es war dort in Beziehung auf diesen ersten Märtyrer ein Altar geweiht worden. Nun erschienen eines Tages ein Bruder und eine Schwester, Paulus und Palladia, am ganzen Leibe zitternd, ein beklagenswerther Anblick körperlichen und geistigen Leidens. Ueber ihren traurigen Zu-

---

[1] Enarr. in Psalm. 67. Serm. 304, 356, 310, 318, 273, 284, 275, 328, 336. Epist. 78.

stand befragt, antwortete Paulus: Cäsarea in Kappadocien ist unsre Heimath, dort lebten wir, zehn Geschwister, sieben Brüder und drei Schwestern, mit unserer verwittweten Mutter. Von unserm ältesten Bruder ward unsre Mutter schlecht behandelt und sogar mit Schlägen gemißhandelt; wir Uebrigen aber schwiegen zu dieser Unthat still, und sprachen für unsre Mutter kein Wort. Dadurch von ihrem Schmerze hingerissen, faßte sie den Entschluß, alle ihre Kinder zu verfluchen. Früh Morgens nach dem Hahnenschrei ging sie zum Quell der heiligen Taufe, sie löste ihr Haar auf, entblößte ihre Brüste, und den heiligen Quell berührend, bat sie von Gott, daß ihre Kinder ruhelos auf Erden umherirren, und ein schreckendes Beispiel der göttlichen Vergeltung sein möchten. Alsbald sah sie, wie furchtbar ihr entsetzliches Gebet erhört sei. Unser ältester Bruder wurde sogleich von einem Zittern am ganzen Leibe befallen, und innerhalb eines Jahres waren alle übrigen Geschwister, nach der Reihenfolge ihres Alters, von derselben göttlichen Strafe betroffen. Die Mutter, als sie die Wirkung ihres Fluchs erblickte, gerieth in Verzweiflung, und machte selbst ihrem Leben ein Ende. Wir alle aber verließen, unvermögend unsre Schmach daheim zu ertragen, unser Vaterland und irrten in verschiedenen Ländern umher. Unser zweiter Bruder hat, wie wir hören, an dem Grabe des Märtyrers Laurentius zu Ravenna Genesung gefunden. Ich jedoch, der sechste unter den Geschwistern, nebst meiner Schwester hier, die zunächst an Jahren auf mich folgt, nahm meinen Weg zu vielen heiligen Stätten, an denen die göttliche Barmherzigkeit Wunder gewirkt hatte, in der Sehnsucht, von meinen Leiden befreit zu werden. Aber immer blieb unsre Hoffnung vergebens. Umsonst beteten wir zu Ankona an dem Grabe des Märtyrers Stephanus. Doch durch öftere Visionen wurden wir hierher gewiesen, mit der Verheißung, daß hier an dem Grabe, wo ebenfalls Reliquien des Stephanus verborgen sind, unsre Leiden ihr Ziel erreichen sollen.

Mit großer Theilnahme und gespannter Erwartung wurde zu Hippo diese Erzählung gehört. Funfzehn Tage etwa vor Ostern waren die beiden unglücklichen Geschwister angekommen, und täglich beteten sie an dem Grabe des Märtyrers. Aber immer wich die Krankheit noch nicht von ihnen. Ueberall, wo sie gingen, erregte ihr trauriger Anblick Aufsehen, und selbst im Schlafe dauerte das Zittern ihrer Glieder fort. Auch in der Frühe des Ostermorgens betete der mit Fluch belastete Jüngling an den Cancellen, von denen die Gedächtnißstätte des Märtyrers umgeben war. Plötzlich stürzte er besinnungslos und regungslos zu Boden. Die Gemeinde eilte herbei. Einige wollten ihn aufheben, Andere riethen, man solle den Ausgang abwarten. Da richtete er selbst sich auf. Mit wiedererwachendem Bewußtsein sah er auf die ihn umgebende Menge, und — er war geheilt; keine Spur von seinem früheren Zittern war zurückgeblieben. Mit seinem Dankgebete vereinigte sich die laute Lobpreisung der Augenzeugen. Augustinus, von der Macht des Eindruckes ergriffen, sagte nur wenige Worte, in der Ueberzeugung, daß die wunderbare Begebenheit am lautesten für sich selbst rede. Aber am zweiten Tage nach Ostern wollte er sich ausführlicher über das außerordentliche Ereigniß aussprechen.

Inzwischen war eine Denkschrift über die Schuld, die Strafe und die Errettung des jungen kappadocischen Mannes aufgesetzt worden. Sie wurde in der Basilika vorgelesen, während die beiden Geschwister den Augen der Gemeinde dargestellt waren, der Bruder neugestärkt durch die göttliche Barmherzigkeit, die Schwester aber noch bebend unter der göttlichen Strafe. Als die Vorlesung der Denkschrift beendigt war, hieß Augustinus die Geschwister sich entfernen, und begann seine Ansprache mit den Worten: „gewiß zwar dürfen wir glauben, meine Brüder, daß durch die Barmherzigkeit Gottes alle jene Geschwister, welche der Zorn Gottes getroffen hat, noch einmal wieder gleich diesem

Jüngling, über den wir uns jetzt freuen, zur Genesung gelangen werden; mögen jedoch die Kinder lernen, zu gehorchen, und die Eltern sich fürchten, zu zürnen." Ferner forderte er zur Lobpreisung der göttlichen Gnade auf, die gerade an dieser Stätte sich habe verherrlichen wollen. Plötzlich aber wurde er durch laute Stimmen vom Grabe des Märtyrers her unterbrochen. Dorthin war Palladia gegangen, um zu beten, und ähnlich ihrem Bruder zusammengesunken, um geheilt wieder aufzustehen. Geheilt wurde sie zu dem Orte zurückgebracht, wo sie kurz zuvor zitternd gestanden hatte. Thränen flossen aus vielen Augen, und Jubelruf, der nicht enden wollte, hallte durch die Basilika (1).

Durch solche Begebenheiten wurde die Verehrung der Märtyrer und die Feier ihrer Geburtstage, nämlich ihrer Geburtstage zum höheren Leben, befördert. So geschah es auch in der Kirche zu Hippo. Namentlich sind folgende Märtyrer, deren Gedächtnißtage dort gefeiert wurden, zu nennen (2): das Märtyrerthum des Archidiakonus Vincentius war, so wie überhaupt der Kirche in dem römischen Reiche, auch der Kirche zu Hippo ein heiliges Vermächtniß (3). Mit staunender Ehrfurcht erfüllte eine Seelengröße, die durch die verschiedensten Martern nicht gebeugt werden konnte; die unter den Schmerzen der Brandwunden so sehr von himmlischer Erquickung erfrischt wurde, daß es schien, als würde der Sterbende von seinen Leiden gar nicht berührt; die endlich ein Zeugniß des gutvollbrachten Kampfes auch noch dadurch empfing, daß der entseelte Leib, der ins Meer geworfen war,

(1) Serm. 318 u. 322. De civitate Dei lib. 22, c. 8.

(2) Das in dem folgenden Abschnitt über die einzelnen Märtyrer Gesagte beruht durchaus auf Aeußerungen Augustin's in seinen Predigten.

(3) Vincentius war von edler Abkunft und noch in jugendlichen Jahren. Er war Archidiakonus zu Cäsaraugusta (Saragossa), starb aber zu Valentia in Spanien, und zwar während der diokletianischen Verfolgung im Jahre 304, den Märtyrertod. Er war nicht allein durch Glaubensmuth und Frömmigkeit, sondern auch durch Bildung und Beredsamkeit ausgezeichnet. Ruinart, acta primorum martyrum pag. 387 et seqq.

um allen Blicken der Liebe auf immer entzogen zu werden, wieder von den Fluthen ans Ufer zurückgetragen, und der mitstreitenden Gemeinde zur ehrenvollen Bestattung zurückgegeben ward. Heilig war auch der Kirche zu Hippo das weitgefeierte Andenken des römischen Archidiakonus und Märtyrers Laurentius (1), der, als ihm von seinen Verfolgern die Schätze der Kirche abgefordert wurden, viele Arme, welche von der Kirche unterstützt wurden, als die Schätze der Kirche darstellte, und dann unter der Pein des Feuertodes von einem solchen Feuer der Glaubenszuversicht und der Liebe glühte, daß die äußeren Flammen erkaltet schienen. Herrlich überhaupt in der abendländischen und auch in einem großen Theil der morgenländischen Kirche, vor allem aber doch in der nordafrikanischen Kirche, war der Märtyrertod des Cyprian (2). So wie dieser große Bischof von Karthago als Lehrer und Hirte hervorgeragt hatte, bewies er dem Herrn, dessen, Dienste er sich hingegeben hatte, sich getreu bis in den Tod. Seine Standhaftigkeit in der Verbannung, seine im Kerker nicht abnehmende Sorge um seine Gemeinde, die Entschlossenheit, mit welcher er im Angesichte des Todes auf den Rath des Proconsuls: „denke an dich!“ die Worte erwiderte: „in einer so gerechten Sache findet kein Bedenken statt“, sein letztes Wort, das nach der Ankündigung des Todesurtheils eine Lobpreisung der göttlichen Liebe war, blieb der verehrenden Erinnerung seiner Gemeinde eingeschrieben, war der verklärte Abschluß seiner dem Reiche Gottes geweihten Wirksamkeit, und wurde nicht allein in der nordafrikanischen Kirche, sondern auch noch weit über die Grenzen derselben hinaus gefeiert. Der Geburtstag der mailändischen Märtyrer Protasius und Gervasius (3) mußte dem Augustinus wegen

(1) Laurentius starb den Märtyrertod in der Valerianischen Verfolgung im Jahre 258. Ruinart pag. 180.

(2) Cyprian starb ebenfalls in der Valerianischen Verfolgung als Märtyrer im Jahre 258. Ruinart p 193.

(3) Ueber diese beiden Märtyrer sind keine näheren Nachrichten überliefert worden. Confess. c. IX., c. 7.

der Erinnerung an die wunderbare Heilung, deren Augenzeuge er selbst einst zu Mailand in der Zeit seiner innern Umwandlung gewesen war, besonders theuer sein [1].

Unvergeßlich war der Heldenmuth der beiden karthagischen Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas, die in der Christenverfolgung unter Septimius Severus ihr Blut vergossen, und durch ihr vereintes Leiden bedeutungsvoll auf den allen Märtyrern gemeinsamen Lohn hinwiesen [2]. Ihr Märtyrerthum war um so bewundernswerther, da sie es als schwache Frauen erduldeten und die stärksten Gefühle, durch welche in ihrer Lage ein weibliches Gemüth wankend gemacht werden konnte, zu überwinden hatten, Felicitas im Kerker mit einem Kinde unter ihrem Herzen, Perpetua mit einem Kinde an ihrer Brust, und außerdem bestürmt von den Bitten ihres alten Vaters, daß sie, um ihr Leben zu retten, ihren Glauben verleugnen solle. Aber ihr Glaube war ihnen das theuerste Kleinod. Mit unerschütterlicher Standhaftigkeit betraten sie das Amphitheater, wo mit grausamer Lust die heidnische Volksmenge auf den Anblick harrte, daß sie von wilden Thieren zerfleischt würden. Wohl also verdienten sie es, daß sie, gleichwie sie bei ihrem Sterben ein solches Schauspiel dargeboten hatten, an dem Gedächtnißtage ihrer Leiden in geistiger Anschauung von der Kirche umgeben würden, die mitfühlend ihren Kampf theilte und ihres Triumphs sich freute. Geheiligt war das Andenken des Märtyrers Felix von Thinissa, der um des Herrn willen sein häusliches Glück bereitwillig aufgeopfert hatte. Gefeiert war das Märtyrerthum des Marianus und Jacobus [3]. Denkwürdig waren die Märtyrer Castus und Aemilius [4]. An ihnen zeigte sich die menschliche Schwachheit, durch welche sie

[1] Serm. 304, 309. [2] Perpetua felicitas. [3] Numidische Geistliche. Sie starben den Märtyrertod in der Valerianischen Verfolgung im Jahre 259. Im Angesichte des Todes wurden sie von himmlischen Visionen erquickt. Maria, die Mutter des Marianus, pries nach dem Märtyrertode des Marianus sowohl ihren Sohn als auch sich selbst selig.

[4] Märtyrer zu Karthago in der Valerianischen Verfolgung.

anfangs zur Verleugnung fortgerissen wurden, aber dann auch wieder die siegreich durchbrechende Kraft des Glaubens, so daß sie endlich muthig den Feuertod erduldeten. Bei dem Andenken an die heilige Agnes [1] wurde der Reichthum der göttlichen Gnade besonders daran gepriesen, daß ein kaum erst zur Jungfrau erblühtes Mädchen in dem zarten Alter von dreizehn Jahren schon das christliche Bekenntniß mit dem Märtyrertode besiegeln konnte. Das Gedächtniß der drei spanischen Märtyrer, des Bischofs Fructuosus und der Diakonen Augurius und Eulogius [2], der Zeitgenossen Cyprians, wurde auch zu Hippo festlich begangen. Namentlich die Antwort, die Fructuosus gab, als jemand sich seinem Gebete anempfahl: „ich bete für die katholische Kirche, die vom Morgen bis zum Abend ausgebreitet ist", und auf die Frage des Richters: „verehrst auch du den Fructuosus?" die Antwort des Eulogius: „ich verehre nicht den Fructuosus, sondern ich verehre Gott, den auch Fructuosus verehrt", waren Zeugnisse der Frömmigkeit, die in der Erinnerung der Gemeinde fortzuleben verdienten. Gefeiert war das Andenken der lichten Schaar [3] von Utika, vieler Glaubenszeugen, die für ihre Treue, mit welcher sie dem Erlöser anhingen, zusammen den Märtyrertod erduldet hatten. Ein ehrendes Andenken ward den massilitanischen Märtyrern geweiht [4]. Berühmt war zu Hippo die Gedächtnißstätte der zwanzig Märtyrer [5]. Ueberall in der nordafrikanischen Kirche bekannt und gefeiert war das Märtyrerthum der Crispina [6], jener heldenmüthigen Frau, welche

(1) Römische Märtyrerin in der diokletianischen Verfolgung im Jahre 304. Ruinart p. 503. (2) Ruinart p. 219.

(3) Massa candida. Augustinus giebt folgende Erklärung dieses Namens: massa ob numeri multitudinem, candida ob causae fulgorem. Serm. 306. Näheres bei Ruinart p. 169.

(4) Numidische Märtyrer, über welche aber nichts Näheres bekannt ist.

(5) Auch über diese Märtyrer fehlen nähere Nachrichten.

(6) Numidische Märtyrerin in der diokletianischen Verfolgung im Jahre 304. Ruinart pag. 493.

um den Preis der ewigen Güter ihre irdischen Reichthümer für nichts geachtet hatte. Auch das Andenken der Märtyrer Theogenes und Leontius, die vormals Bischöfe zu Hippo waren, blieb dort unvergessen (1). Endlich wollte auch die Kirche von der Zahl der siegreichen Streiter, die um ihres Glaubens willen gelitten hatten, die alttestamentlichen Blutzeugen nicht ausschließen. Gemäß der Ueberzeugung, daß in dem alten Testamente das neue Testament verborgen und in dem neuen Testamente das alte Testament offenbar sei, wurden die sieben makkabäischen Brüder, welche der Grausamkeit des Antiochus Epiphanes mit solcher Standhaftigkeit widerstanden hatten, den christlichen Märtyrern zugerechnet (2).

Diese Märtyrer hatten wir im Einzelnen zu erwähnen, da ihre Gedächtnißtage in der Kirche zu Hippo gefeiert wurden. Es war dort aber auch den Märtyrern insgesammt ein Gedächtnißtag geheiligt, gleichsam ein Märtyrer-Allerheiligentag. Als Freudentage wurden diese Gedächtnißtage gefeiert, denn das Mitgefühl mit den Leiden der Märtyrer wurde überwogen von dem Mitgefühl mit ihrem Triumph. Sie hatten sich im Kampfe bewährt und den Siegeslohn empfangen, und es bestand — diesen Glauben hegte man und fand ihn vielfach bestätigt — ein segenbringendes Band zwischen ihnen, die schon von der Seligkeit des ewigen Lebens umgeben waren, und denen, die noch erst auf Erden zu dieser Seligkeit emporstrebten, und zur Erreichung derselben durch die vollendeten Glaubenszeugen sich gefördert sahen. Ursache genug, daß die Märtyrertage als Freudentage begangen wurden. Aber hierbei zeigte sich in der nordafrikanischen Kirche eine verderbliche Einmischung heidnischen Wesens in christliche Lebensäußerungen. Die Einsetzung des heiligen Abendmahls hatte sich an ein Mahl angeschlossen,

(1) Theogenes war Zeitgenosse des Cyprian, und starb wahrscheinlich in der valerianischen Verfolgung; über den Leontius ist nichts Näheres bekannt.

(2) Serm. 280, 285, 273. De civitate Dei lib. 22, c. 8.

in welchem sich die Gemeinschaft und Liebe zwischen dem Meister und seinen Jüngern darstellte. Daher blieb auch noch zunächst mit der Feier des Abendmahls die Feier der Agapen vereinigt. Indessen mußten schon im apostolischen Zeitalter Mißbräuche, welche in diese christlichen Liebesmahlzeiten eingedrungen waren, getadelt werden. In der nordafrikanischen Kirche waren die Agapen mit den Märtyrerfesten vereinigt worden, aber völlig ausgeartet. Es zeigte sich an dieser Thatsache, daß es nicht gut sei, durch äußerliche Antriebe und schwache Nachgiebigkeit die Ausbreitung des Christenthums befördern zu wollen. Nämlich im Heidenthum pflegten an den Tagen, welche den Göttern geheiligt waren, schwelgerische Mahlzeiten den Göttern zu Ehren gehalten zu werden. Als nun die Verfolgungen gegen die Christen aufgehört hatten, das christliche Bekenntniß im römischen Reiche herrschend geworden war, und Uebertritte aus dem Heidenthum zum Christenthum in großer Zahl stattfanden, entstand die Meinung, daß sich die Kirche noch schneller ausbreiten möchte, wenn anstatt jener heidnischen Volksfeste ein Ersatz an den Märtyrertagen durch christliche Liebesmahle dargeboten würde. Aber in diesen Agapen prägte sich das Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft und der Wunsch, den Armen eine Erquickung zu spenden, nur sehr wenig aus. Ueberwiegend zeigte sich der Hang zu üppigem Sinnengenuß. Die Gotteshäuser wurden durch wüste Gelage entweiht; gleichwie in Gasthäusern wurde in den Kirchen mit Speisen und Getränken ein Verkauf getrieben; die heiligen Stätten wurden durch Völlerei verunehrt; ganze Nächte wurden in den Basiliken mit Tänzen und unheiligen Gesängen durchschwärmt. Nicht einmal mehr auf die Gedächtnißtage der Märtyrer blieben diese Schwelgereien eingeschränkt. Dabei drängte sich die abgöttische Meinung ein, daß diese Agapen als Opfer an die Märtyrer zu betrachten, und für solche Verstorbene, welche noch der Entsündigung bedürften, von sühnender Bedeutung seien. Endlich jedoch gelang es den

Bemühungen ernstgesinnter Kirchenlehrer, diese Entweihungen des Heiligthums zu beseitigen, und wir werden nachher darstellen, daß Augustinus auf die Einführung einer würdigen Feier der Märtyrertage einen wesentlichen Einfluß hatte. Nunmehr wurden mit frommer Andacht Vigilien gehalten, das Abendmahl ward ausgetheilt, Psalmen wurden gesungen, Stellen der heiligen Schrift, welche sich auf den Lohn des Märtyrerthums bezogen, wurden vorgelesen, Gebete wurden dargebracht, Aufzeichnungen über die Passionen der Märtyrer und über die göttliche Gnade, die sich an ihnen und durch sie verherrlicht hatte, wurden der Gemeinde mitgetheilt, und daran die Lehren und Ermahnungen der Predigt angeschlossen (1).

Aus diesem Ueberblick über die Tage, welche damals in der nordafrikanischen Kirche der gemeinsamen Andacht geheiligt waren, ergiebt sich, daß ein Kirchenlehrer wie Augustinus, der von der Macht des göttlichen Wortes in der Predigt und von dem lebendigsten Eifer, durch die Predigt zu wirken, durchdrungen war, vielfache Aufforderung hatte, das Wort Gottes der Gemeinde zu verkündigen. Aber außerdem noch an vielen anderen Tagen konnte er sich veranlaßt sehen, an die zum Gottesdienste Versammelten eine Ansprache zu halten, und ihnen die Schrift auszulegen. Waren doch täglich die Pforten der Basiliken zum Gottesdienste geöffnet und Betende an den Altären anzutreffen (2); täglich wurde der Leib des Herrn im Abendmahl genossen (3); und das liebliche Morgen- und Abendopfer der Hymnen und Gebete stieg täglich in den Kirchen empor (4). Denken wir uns die altkirchliche Ba-

(1) Epist. 29 u. 22. Serm. 310 u. 311.

(2) Tract. 3 in evang. Johannis (Opp. tom. III.) Serm. 21, 56, 128, 123. Enarr. I. in Psalm. 66 (Opp. tom. IV.)

(3) De sermone Domini in monte lib. II., c. 7 (Opp. tom. III.) Die tägliche Feier des heiligen Abendmahls wurde in Beziehung zu der Bitte um das tägliche Brod gesetzt.

(4) Epist. 29. De civitate Dei, lib. XXII., c. 8. Confessionum lib. V., c. 17.

silika mit ihrem Atrium und Porticus, ihren Säulenhallen und ihrem Sanctuarium (1). In dem Porticus lagerten sich die Armen, diese Schätze der Kirche, wie schon Laurentius sie genannt hatte, und warteten darauf, daß sie von den Vorübergehenden mit Almosen bedacht würden; auch sprachen sie wohl, wenn Augustinus an ihnen vorüberging, um sich in die Basilika zu begeben, die Bitte aus, daß er die Versammelten zur Mildthätigkeit auffordern möge (2). Zahlreich gewöhnlich stand die Gemeinde beisammen, wenngleich freilich an manchen Tagen über geringen Kirchenbesuch geklagt werden, und Augustinus es öfter strafend erwähnen mußte, daß Viele den Besuch des Circus, des Theaters und Amphitheaters dem Besuche des Gotteshauses vorzögen. Indessen bezog sich doch diese Klage nicht auf die Theilnahme an den sonntäglichen und festtäglichen Gottesdiensten, sondern auf die Theilnahme an den sonstigen Wochengottesdiensten (3). So wie die Versammelten durch ihre Zahl eine Gesammtanschauung des Gemeindelebens darboten, traten auch bei ihnen die einzelnen Abstufungen in der christlichen Gemeinschaft hervor. Dort standen die Büßenden, die entweder aus freiwilligem Antriebe ihres schuldbewußten Gemüths sich der Kirchenbuße unterzogen hatten, oder zu derselben von dem Bischofe verurtheilt waren (4). Im düstern Zuge nahten sie, um die Handauflegung zu empfangen und dann wieder zum Gebete sich zurückzubegeben. Dort an einer andern Stelle standen die Katechumenen, junge und alte,

(1) Ueber den Bau und die Einrichtung der römisch-christlichen Basiliken ist zu vergl. Kugler, Handbuch der Kunstgeschichte, S. 327—35.

(2) Serm. 61.

(3) Serm. 303, 298. Enarr. 2 in Psalm. 30. Enarr. in Psalm. 50. Enarr. in Psalm. 121: veniat in mentem, si qua forte festivitas martyrum et locus aliquis sanctus nominatur, quo certo die turbae confluant ad celebrandam sollemnitatem, illae turbae quomodo se exsuscitant et dicunt: eamus, eamus! Et quaerunt: quo eamus? Et dicitur: ad illum locum, ad sanctum locum.

(4) Serm. 232.

je nachdem sie früh oder spät sich zur Vorbereitung auf die Taufe eingefunden hatten. Sie wurden entlassen, wenn die Predigt beendigt war und das Gebet, durch welches sich die Gläubigen auf die Feier des Altarsacraments heiligten, begonnen werden sollte (1). Unter den Gläubigen, nämlich unter denen, die durch die Taufe in den vollen Besitz der Gnade, welche der Herr seiner Kirche verliehen hatte, eingetreten waren, zeichneten sich wieder diejenigen aus, welche in dem Gelübde der Ehelosigkeit die von dem Evangelio gebotene Verleugnung des Irdischen in besonders hohem Maaße zu erstreben suchten (2). Alle Versammelte trugen an der Stirn das Kreuzeszeichen (3). Psalmen wurden gesungen, Gebete wurden dargebracht, Abschnitte der heiligen Schrift wurden vorgelesen; dann folgte die Predigt.

Während derselben nahm die Gemeinde nicht jene feierlich-unbewegliche Haltung an, welche allerdings das Zeichen eines ernsten und stillen Aufmerkens auf das verkündigte Wort ist, übrigens aber die in der Seele geweckten Bewegungen mehr verbirgt, als hervortreten läßt. Aus Augustin's Predigten geht hervor, daß seine Zuhörer gewohnt waren, die Gemüthsbewegungen, zu welchen sie erweckt wurden, äußerlich kund zu geben, und dadurch eine sehr lebendige Beziehung zu seiner Rede auszudrücken. Bei solchen Stellen, welche schmerzlich das Schuldbewußtsein berührten, auf die Nothwendigkeit der Buße hinwiesen und zur Beugung vor Gott ermahnten, pflegten sie zum Zeichen der Zerknirschung an die Brust zu schlagen, oder durch Aufseufzen das Gefühl ihrer Sünde und die Sehnsucht nach Vergebung anzudeuten. (4). Oder wenn besonders eindringlich zu ihrem Herzen gesprochen war und die Wahrheit einer Lehrentwickelung sie tief ergriffen hatte, gaben sie ihren

(1) Serm. 49. (2) Serm. 354.

(3) Serm. 160 u. 302. Es scheint, daß die Gemeindeglieder da äußere Zeichen des Kreuzes an der Stirn trugen.

(4) Serm. 29 u. 302.

Beifall durch Zuruf zu erkennen (1). Wenn sich die Rede über schwierige Untersuchungen verbreitete, und sie vielleicht aus früheren Predigten an die Deutung sich erinnerten, oder dieselbe, noch bevor sie ausgesprochen war, zu finden vermochten, so erlaubten sie sich wohl, den Redenden zu unterbrechen, und die noch zu entwickelnde Deutung zum voraus zu bezeichnen (2). Auf der andern Seite verbargen sie es auch nicht, wenn ihnen eine Lehre noch nicht verständlich genug geworden war; oder es geschah auch, daß solche, welche das Gesagte richtig aufgefaßt hatten, den Uebrigen zum Verständniß behülflich sein wollten, und Augustinus ward dadurch öfter veranlaßt, seine Worte zu wiederholen, oder noch deutlicher zu machen (3). Wenn der Redner sich fragend an die Versammlung wandte, so rief diese ihm wohl nicht selten die Antwort laut zu (4).

Daß eine solche Haltung der Gemeinde leicht der Aufmerksamkeit und Andacht Eintrag thun konnte, ergiebt sich von selbst, und erhellt auch daraus, daß Augustinus öfter seine Zuhörer zur Aufmerksamkeit aufforderte (5); eben so wenig ist jedoch zu verkennen, daß namentlich dann, wenn der Prediger in unmittelbar-schöpferischer Thätigkeit der Gemeinde gegenüberstand, durch diese Haltung der Gemeinde eine sehr anregende Wechselwirkung herbeigeführt werden konnte. So wie der Prediger auf die Gemeinde einwirkte, mußte wieder auf ihn der sich kund gebende Eindruck zurückwirken. Die Wahrnehmung, daß sich die Zuhörer das Verständniß noch nicht angeeignet hätten, mußte ihn veranlassen, das Gesagte noch mehr zu verdeutlichen; oder die Wahrnehmung, daß die Versammelten nach einer schon längeren Rede noch mit gespannter Aufmerksamkeit dem Vortrage folgten, mußte ihn ermuntern, die Lehrentwickelung noch umfassender auszubreiten; die Seufzer, durch welche die nach

(1) Serm. 302. (2) Serm. 52. u. 250. (3) Serm. 23 u. 101.
(4) Serm. 52 u. 306. (5) Serm. 37, 134, 153, 154.

oben strebende Sehnsucht bezeichnet ward, oder die äußern Merkmale der innerlich die Gemüther niederbeugenden Buße mußten ihn antreiben, den empfänglichen Boden noch mächtiger mit dem göttlichen Worte zu durchdringen, die Sehnsucht noch inbrünstiger, die Buße noch tiefer zu machen, um endlich die Gebeugten und Heilsbegierigen zu trösten, zu erquicken, und zum Dank für die göttliche Barmherzigkeit zu erheben; der beistimmende Zuruf mußte bei ihm die Freudigkeit der Verkündigung erhöhen, in dem Bewußtsein, daß die gleiche Macht des verkündigten Worts den Redenden und die Hörenden umschlinge. Aus den Predigten Augustin's können wir entnehmen, daß er in allen diesen Beziehungen die zurückwirkende Macht der Gemeinde an sich erfuhr. Die beistimmenden Zurufe enthielten freilich auch eine gefährliche Versuchung zur Selbstgefälligkeit und zu dem Bestreben, jedesmal solche Aeußerungen des Beifalls zu erzwingen. Augustinus deutet darauf hin, daß er diese Versuchung wohl gefühlt habe, aber er kämpfte ihr entgegen. Ungleich höheren Werth legte er auf die Zeichen, durch welche die Sehnsucht oder Erschütterung des Gemüths sich ausdrückte. Er wußte, daß diejenigen, welche das Wahre loben, doch oft noch weit davon entfernt sind, dasselbe auf ihr Leben anzuwenden. Darum knüpfte er an den Beifallsruf öfter die Entgegnung: „euch gefallen die Worte, ich suche die Werke;" oder die Antwort: „eure Besserung will ich, nicht euer Lob" (1).

Nach Vorausschickung dieser Vorbemerkungen wollen wir jetzt ein Bild von den Predigten Augustins zu entwerfen suchen. Augustinus pflegte seine Predigten nicht wörtlich auszuarbeiten und dem Gedächtnisse einzuprägen, — wozu ihm freilich auch schon die Zeit gemangelt hätte — sondern er hielt sie im freien Vortrage als unmittelbare Erzeugnisse und Ergüsse seines von der göttlichen Offenbarung durchdrungenen Denkens und Gefühls. Aus

(1) Serm. 17, 311.

den Anweisungen zum Predigen, die er in seinem Werke „über die christliche Lehre“ [1] gegeben hat, erkennen wir, daß er den unmittelbar aus dem Geiste entquellenden freien Vortrag als die vollkommenste Blüthe der geistlichen Beredsamkeit ansah. Schon deshalb gab er diesem Vortrag vor dem ausgearbeiteten und dem Gedächtniß eingeprägten Worte den Vorzug, weil es dem Redner in dem letztern Falle unmöglich sein werde, mit Hinsicht auf den Eindruck der Predigt Abänderungen seines ursprünglichen Plans eintreten zu lassen [2]. An einer sorgfältigen Vorbereitung auf seine Predigten durch Gebet und Nachdenken ließ er es meistentheils gewiß nie fehlen. Wenn aber diese Vorbereitung vorangegangen war, so war seine angeborne Begabung zum Redner so groß, durch frühere rhetorische Studien und vieljährige Uebung so sorgfältig ausgebildet und besonders in Betreff seiner Befähigung zum Prediger durch unabläßiges Forschen in der heiligen Schrift, durch Vertiefung in der Selbsterkenntniß und in der Gotteserkenntniß, durch Gebetsumgang mit Gott und durch Eifer für die Erbauung der Gemeinde so bedeutend entwickelt, daß er die Ausführung des Einzelnen und die Bildung der Form unbesorgt der Eingebung des Augenblicks überlassen konnte. Ja sogar war er mit den Gegenständen des christlichen Denkens in solchem Maaße vertraut, und einer gedankenreichen, tiefeindringenden, wohlgeordneten und ungehemmt sich fortbewegenden Rede so sehr mächtig, daß er es sich ausnahmsweise gestatten durfte, auch ohne Vorbereitung zu predigen, wenn er an besonderen Veranlassungen den Wink erkannte, daß er von seinem vorbereiteten Vortrage keinen Gebrauch machen, sondern seinen Zuhörern in anderer Beziehung die göttliche Wahrheit ans Herz legen solle.

Einmal zum Beispiel hatte Augustinus dem Lector einen

---

(1) De doctrina Christiana libri IV. (Opp. tom. III.)
(2) De doctrina Christiana lib. IV., c. 10.

Psalm, über welchen er predigen wollte, bezeichnet. Aus Versehen aber las der Lector einen andern Psalm. Augustinus fand in diesem Versehen eine Aufforderung, daß er nicht über den Psalm, den er zum Vorlesen bestimmt hatte, sondern über den Psalm, der gegen seinen Willen vorgelesen war, zur Gemeinde reden solle. Er machte hierauf mit den Worten aufmerksam: „ich wollte lieber in dem Irrthum des Lectors dem Willen Gottes folgen, als in meinem Vorsatz meinem eignen Willen“ (1). Ein anderes Mal hatte Augustinus gar nicht die Absicht zu predigen, und sich auf einen Vortrag nicht vorbereitet. Als er jedoch bemerkte, daß die Gemeinde auf eine Predigt hoffte, wollte er diese Erwartung nicht unbefriedigt lassen, und hielt, an eine vorgelesene Psalmstelle sich anschließend, eine umfassende und mit vieler Aufmerksamkeit angehörte Homilie über die Heilsamkeit der Buße (2). Eines Tags, als er vor der Gemeinde zu reden beabsichtigte, wurde unter anderen Abschnitten der heiligen Schrift auch die evangelische Stelle von der Sünde gegen den heiligen Geist vorgelesen. Augustinus hatte bis dahin stets vermieden über jene Stelle zu predigen. Sie war ihm von zu großer Schwierigkeit erschienen. Er hatte sie freilich schon oft zum Gegenstande seines Forschens gemacht, auch war ihm nach seiner Meinung ein Verständniß über sie aufgegangen, aber er fürchtete, daß es ihm nicht gelingen werde, seine Auffassung in einer hinlänglich klaren Entwickelung auszudrücken. Doch diesmal fühlte er sich durch eine innere Stimme zur Erörterung dieser schwierigen Stelle so mächtig angetrieben, daß er sich der Anmahnung nicht zu entziehen wagte. Er sagte: „erhebt, meine Brüder, erhebt zu mir euer Ohr, zu dem Herrn euren Geist. Vielleicht giebt es in der ganzen heiligen Schrift keine größere und schwierigere Untersuchung. Ich habe deshalb in den Reden, die ich ans Volk gehalten habe, stets die Schwie-

(1) Enarr. in Psalmum 138. (2) Serm. 352.

rigkeit und Last dieser Untersuchung vermieden. Nicht, weil ich keine Gedanken darüber gehabt hätte. Denn wie könnte ich es vernachlässigt haben, in einer so großen Sache zu bitten, zu suchen und anzuklopfen? Sondern weil ich dafür hielt, daß der Erkenntniß, welche mir einigermaßen aufgeschlossen ward, die zur Stunde mir zufließenden Worte nicht entsprechen würden. Als aber heute das Evangelium vorgelesen wurde, fühlte ich mich so sehr im Herzen angemahnt, daß ich glaubte, Gott wolle durch meinen Dienst euch über jene Stelle etwas vernehmen lassen." Mit großer Klarheit und Tiefe entwickelte darauf Augustinus seine Ansicht von der Sünde wider den heiligen Geist (1). Aehnlich sprach er sich ein anderes Mal aus, als die Worte aus dem Briefe des Jacobus: „vor allem, meine Brüder, schwöret nicht", vorgelesen waren. Er sagte: „ich weiß, es ist eine schwierige Frage, und ich gestehe euch, ich habe sie stets vermieden. Jetzt aber, da am Tage des Herrn jenes Schriftwort vorgelesen ist, glaube ich, daß Gott mir geboten hat, davon zu reden. Gott will es, daß ich davon reden soll, ihr davon hören sollt. Ich bitte euch, verachtet es nicht, macht euer Herz fest; ändert die Leichtfertigkeit eurer Zunge. Es geschieht nicht umsonst, daß jene Frage, die ich stets vermeiden wollte, mir jetzt mit zwingender Nothwendigkeit auferlegt wird, damit sie auch eurer Liebe auferlegt werde." Dann sprach er mit vieler Eindringlichkeit über die Gefahr des Schwörens und über die Sünde und Bestrafung des Meineides (2).

Erleichtert ward ihm diese freie Anwendung der Rede allerdings dadurch, daß keineswegs die damalige Predigt mit dem Maaßstabe eines rhetorischen Kunstwerkes gemessen wurde. Es wurde nicht verlangt, daß in einer Predigt eine möglichst vollständige, wohlgegliederte und abgeglättete Entwickelung eines aufgestellten Themas enthalten sein solle.

(1) Serm. 71. (2) Serm. 180.

In den Predigten Augustin's finden sich nur wenige Beispiele von der Aufstellung und Zergliederung eines eigentlichen Themas, das aber in den wenigen Fällen, in welchen es ausgesprochen ist, sich durchaus einfach an die zum Grunde liegende Schriftstelle anschließt [1]. Wie wenn zum Beispiel Augustinus, nachdem das Evangelium vom guten Hirten vorgelesen war, im Anfange seiner Rede sagte: „drei Personen hat der Herr genannt und wir müssen sie aus dem Evangelio erforschen, den Hirten, den Miethling und den Dieb. Wenn wir diese drei Personen dargestellt haben, so wißt ihr, wen ihr zu dulden, zu lieben und zu vermeiden habt." Aber gewöhnlich enthielt die Predigt, ohne Aufstellung und Durchführung eines eigentlichen Themas, Auslegungen und Anwendungen des Schriftwortes, entweder einer einzelnen Stelle oder eines größern zusammenhängenden Abschnittes der heiligen Schrift, oder auch verschiedener Schriftstellen, die mit einander verglichen wurden. Es mochte hierbei geschehen, daß die Stelle, von welcher die Rede ausgegangen war und getragen zu werden schien, alsbald wieder verlassen, ein anderes Schriftwort nach irgend einer Gedankenbeziehung herangezogen, und nun größtentheils zur Grundlage der Homilie gemacht ward. Theils vielleicht ergaben sich aus den exegetischen Auslegungen tiefsinnige, auf einen dogmatischen Zweck sich beziehende Entwickelungen, oder vielleicht leitete die Auslegung bald zu praktischen Gesichtspunkten, welche dann vorzugsweise erörtert wurden. Eine einzelne leise Andeutung des Textes mochte in dieser zwiefachen Hinsicht die Richtung der Rede bestimmen, und es mochte dadurch bewirkt werden, daß ein vorherrschend dogmatischer Text eine größtentheils praktische Predigt, und ein vorherrschend praktischer Text eine größtentheils dogmatische Predigt zur Folge hatte. Auf die Reihenfolge der Gedanken, Betrachtungen und Ermahnungen, die nach einander in der

---

[1] Serm. 137, 158, 164, 351, 361.

homiletischen Entwickelung hervortraten, übten kirchliche Zustände, Zustände des Gemeindelebens, vielleicht augenblickliche Wahrnehmungen Einfluß aus. Genug es erschien damals die ungebundene, freie Fortbewegung der Gedanken in der Predigt nicht als etwas Mangelhaftes. Augustinus sagt einmal am Schluß einer Homilie: „ich habe über Eins und das Andere nach gelegentlicher Beziehung heute gesprochen, aber doch zur Erbauung eures Glaubens“ (1). Diese Bemerkung findet auf viele Predigten des Augustinus Anwendung.

Dennoch, obwohl der Maaßstab eines Kunstwerkes keineswegs an die damalige Predigt gelegt wurde, sondern dieselbe einfach die Erbauung der Gemeinde zum Zweck hatte, zeigt sich bei Augustinus oft ein Ringen nach der klaren Entwickelung und dem vollen Ausdruck der Gedanken. Je reicher ein Gemüth ist, und je erhabner und bedeutungsvoller die Betrachtungen sind, von denen es bewegt wird, desto schwerer vermag es das innerlich Erfüllende, so wie dieses im Geiste gefühlt und erfahren wird, zum vollendeten Ausdruck für Andere zu gestalten. Die äußerlich hervorsprudelnde Quelle erscheint der eignen Beurtheilung immer nur als ein unvollkommenes Zeugniß der innern Fülle. Augustinus hatte in dieser Hinsicht ein demüthiges, oft schmerzliches Bewußtsein. „Fast immer“, sagt er, „mißfällt mir meine Rede. Denn ich ringe nach dem Besseren, dessen ich oft, bevor ich es durch Worte auszudrücken versuche, innerlich genieße, und wenn ich es dann weniger, als es mir selbst bewußt ist, darstellen kann, betrübe ich mich, daß meine Zunge meinem Herzen nicht Genüge leistet. Ich wünsche, daß der, welcher mich hört, das Ganze erkenne, was ich erkenne, und ich fühle, daß ich nicht so rede, um dieses zu bewirken, zumal jene Erkenntniß mit Blitzesschnelle den Geist durchdringt, die Rede aber langsam fortschreitet, und während sie mich

(1) Serm. 299.

beschäftigt, schon jenes innere Schauen sich wieder in seine verborgenen Tiefen zurückgezogen hat (1)." „O", ruft er einmal in einer Predigt aus, „wenn doch Gott mir geben möchte, so zu reden, als ich es wünsche! Ich fühle mich beengt durch meine Armuth und durch seine Fülle" (2). In solchen Fällen aber, wenn er unter der überschwenglichen Macht der göttlichen Offenbarung gleichsam bebend im Geiste vor der Gemeinde dastand, suchte er durch den Aufschwung des Gebets neue Kraft für seine Schwachheit zu gewinnen, nicht allein durch das eigne Flehen, sondern auch durch die Fürbitte der um ihn Versammelten, mit denen er im Geiste, im Glauben, im Forschen und Schöpfen aus dem Born der göttlichen Offenbarung sich verbunden fühlte. Oft sprach er die Gemeinde um ihre Fürbitte an, daß es ihm verliehen werden möge, sie durch sein Wort zu erbauen; nie unterließ er es, in solchen Augenblicken, in denen das Ringen im Geist besonders ergreifend über ihn kam, zur Fürbitte für sich aufzufordern, zum Beispiel durch den Zuruf: „helft mir, meine Brüder, helft mir durch euer frommes Gebet aus diesen Nöthen" (3). Und gewiß mußte diese Zuflucht zum Gebet innerlichster Drang sein bei einer Seele, die so tief von der Ueberzeugung erfüllt war, daß alles Gute, welches der Mensch darbieten und wirken könne, ein Ausfluß sei von der göttlichen Gnade, und eine Mittheilung der göttlichen Offenbarung, die mit unmittelbarer Liebe die zu ihr sich hindrängende Seele tränke.

Wie sehr jedoch auch in den Predigten des Augustinus die schöpferische Unmittelbarkeit der Rede hervortritt, so ließ er es doch auch an der umsichtigen Auffassung der Anforderungen, welchen die Predigt zu entsprechen habe, keineswegs fehlen, und strebte mit ernster Sorgfalt dahin, daß seine Reden hinter diesen Anforderungen nicht zurückbleiben möchten.

---

(1) De catechizandis rudibus (Opp. tom. VI.) (2) Serm. 140.
(3) Serm. 24.

„Da", sagt er, „durch die Beredsamkeit sowohl zu Wahrem als auch zu Falschem überredet wird, wer denn wagt es, zu äußern, daß gegenüber der Lüge die Wahrheit bei ihren Vertheidigern wehrlos dastehen solle? Etwa nur diejenigen, die zu Falschem zu überreden suchen, sollten es verstehen, den Zuhörer durch die Einleitung zu gewinnen, ihn aufmerksam und lernbegierig zu machen, die Vertheidiger der Wahrheit aber sollen es nicht verstehen? Jene sollen das Falsche kurz, einfach, einleuchtend darstellen, diese aber das Wahre auf solche Weise darstellen, daß der Zuhörer Ueberdruß empfindet, des Verständnisses entbehrt und keinen Glauben schenken mag? Jene sollen mit trügerischen Gründen die Wahrheit bekämpfen und die Lüge unterstützen können, diese aber sollen weder das Wahre zu vertheidigen, noch das Falsche zu widerlegen vermögen? Jene, welche das Gemüth der Zuhörer zum Irrthum bewegen und antreiben, sollen durch ihre Rede schrecken, betrüben, erfreuen und eindringlich ermahnen können, und dagegen diese, welche der Wahrheit dienen wollen, dürfen kalt und träge schlafen? Wer wäre thöricht genug, um eine solche Meinung zu hegen! Weil daher die Redegabe von größtem Einfluß ist, um entweder zum Verkehrten oder zum Rechten zu bestimmen, warum denn soll sie nicht von den Guten zum Dienst der Wahrheit sorgfältig geübt werden, da sie von den Schlechten zu verkehrten und eitlen Sachen, zu den Zwecken der Bosheit und der Lüge gemißbraucht wird?" (1) Von dem Meister der römischen Beredsamkeit, den Augustinus sich schon in früher Jugend zum Vorbild genommen hatte, eignete er sich den Grundsatz an, daß der Redner die Aufgabe habe, überzeugend, anziehend und hinreißend zu sprechen (2), also eine Aufgabe nach drei Beziehungen, die freilich in einem gewissen Sinne vereinigt sein, aber doch auch wieder im Ein-

(1) De doctrina Christiana lib. IV., c. 2.

(2) Dixit quidam eloquens (Cicero) et verum dixit, ita dicere debere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectat.

zelnen hervortreten würden. Wenn es darauf ankomme, den Zuhörer zu überzeugen, sei die einfache, schmucklose Sprache der Belehrung an ihrer Stelle; wenn die Seele mit innigem und doch mildem Gefühl eine Anschauung in sich bewege, werde auch die Rede mit anziehendem Schmuck sich zu bekleiden streben; wenn endlich der Redner von erhabenen Betrachtungen ergriffen und von mächtigen Gefühlen aufgeregt sei, werde auch die Sprache mit hinreißender Gewalt entströmen wollen, kühn, schroff, vielleicht über die gewöhnliche Bahn der Ordnung fortstürzend, aber ein treues Zeugniß von dem durch den Anflug der Gedanken und die Gewalt des Gefühls fortgerissenen Geiste (1). In den Predigten Augustin's erscheinen diese drei Arten der Rede in reicher Mannichfaltigkeit, und zwar, einem Meister in der Beredsamkeit entsprechend, als das Ergebniß des innerlichsten Gestaltungstriebes, bei welchem die Vorschriften der Kunst wieder zur Natur geworden sind.

Doch bei dieser Mannichfaltigkeit der Darstellung ziehen sich durch die Predigten Augustin's einige Grundeigenthümlichkeiten hindurch. Zuerst die dialektische Behandlungsweise. Augustinus war eine durchaus dialektische Natur. Das erhellt aus seiner bisherigen Entwickelung. Sein geistiges Leben bis zu dem Zeitpunkte, seit welchem er endlich mit unwandelbarer Festigkeit sich im Glauben an das Heil anschloß, zeigt uns eine großartige Dialektik einer zwischen Licht und Finsterniß ringenden Seele. Unerläßlich war ihm, eine Lehre bis zu ihren äußersten Consequenzen zu verfolgen, die Einwürfe, welche etwa gemacht werden konnten, mit klarer Schärfe hinzustellen, und dann die Vermittelung oder Ueberwindung der Gegensätze zu erstreben. Je höher gleichsam die Wellen der Dialektik emporschlagen, desto kühner scheint auch sein mächtiger Geist seine Bahn zu dem Ziele hin zu wandeln, stets jedoch — und darin zeigt sich wieder das

(1) Zu vergl. das Werk de doctrina Christiana.

tiefe, fromme Gemüth des großen Kirchenlehrers — demüthig bereit, an solchen Grenzen der Forschung, wo er nicht weiter vorzudringen vermochte, das Stückwerk des eignen Wissens anzuerkennen, und sich unbedingt dem Glauben an das göttliche Wort unterzuordnen.

Er sagte dann wohl: „so lange wir im Leibe wandeln, sind wir entfernt von dem Herrn. Denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen. Wenn du gekommen bist, um das Unerforschliche zu erforschen und das Unerkennbare zu erkennen, so bist du schon dem Verderben anheimgefallen. Das Unerforschliche erforschen und das Unerkennbare erkennen wollen, ist eben so viel, als das Unsichtbare sehen und das Unaussprechliche aussprechen wollen. Möge also das Haus erbaut werden. Wenn es bis zur Weihe gekommen ist, wird es vielleicht den klarsten Grund jener verborgenen Geheimnisse wahrnehmen“ (1). Oder er sagte zum Beispiel bei der Frage, warum der Erlöser seinen Jüngern zweimal den heiligen Geist mitgetheilt habe, einmal nach der Auferstehung und das zweite Mal nach der Himmelfahrt: „sehet, meine Brüder, es fragt mich vielleicht Jemand, warum der Herr zweimal den heiligen Geist gegeben habe. Viele haben Vieles gesagt und als Menschen geforscht, und haben etwas gesagt, das nicht gegen den Glauben ist, der eine dieses, der andere jenes, aber doch beides in Uebereinstimmung mit der Richtschnur der Wahrheit. Wenn ich sagen wollte, daß ich wisse, weshalb der Herr zweimal den Geist gegeben hat, so würde ich euch etwas vorlügen. Ich weiß es nicht. Wer sagt, daß er etwas wisse, was er nicht weiß, ist vermessen. Also gestehe ich euch, ich forsche noch darnach und wünsche zu einer bestimmteren Ansicht zu gelangen“ (2). In einer anderen Homilie, als er die Frage nach dem Leben der auferstandenen Gerechten aufgeworfen hatte, sagte er: „mit welchen Worten vermöchten wir darzustellen oder mit

(1) Serm. 27. (2) Serm. 265.

welchem Auge zu schauen jenes Geheimniß, das kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat, und das in keines Menschen Herz gedrungen ist? Wir können wohl zuweilen etwas wissen, was wir nicht aussprechen können; was wir aber nicht wissen, das vermögen wir niemals auszusprechen. Da es also geschehen könnte, daß ich selbst dann, wenn ich jenes wüßte, es euch nicht aussprechen könnte, wie viel schwerer muß mir das Wort werden, da ich mit euch im Glauben wandle und nicht im Schauen? Wollt ihr denn, daß ich euch sagen soll, was ich weiß? Ich täusche euch nicht; hört, was ich glaube; und wenn einer von euch mehr zu fassen vermag, als ich sagen kann, der achte nicht auf geringe Bächlein, sondern eile hin zu der in reichster Fülle strömenden Quelle. Denn die Quelle des Lebens ist bei ihm, in dessen Lichte wir das Licht schauen" (1).

So wie Augustinus sich selbst seine Auffassungen und Ueberzeugungen mit dialektischer Schärfe vermittelte, war es ihm ebenfalls naturgemäß, die Lehren, welche er der Gemeinde ans Herz legen wollte, auf dialektischem Wege zu entwickeln. Seine Predigten haben dadurch etwas eigenthümlich Anregendes und oft eine — so zu sagen — dramatische Lebendigkeit. Sie werden an manchen Stellen fast zu einem Zwiegespräch mit der Gemeinde. Er zog dadurch seine Zuhörer in die Kreise seines Denkens hinein. Wenn er eine schwierige Lehre darzustellen hatte, die nur durch eine Reihe tiefsinniger Betrachtungen zum klaren Verständniß aufgeschlossen werden konnte, so wußte er schon zu Anfang einen solchen Stachel in die Seelen der Versammelten zu werfen, daß sie, um nur wieder zur innern Befriedigung zu gelangen, nicht mehr umhin konnten, seiner Darstellung mit Aufmerksamkeit sich hinzugeben, und ihn geduldig auf mühsamen Wegen der Forschung zu begleiten. Sie waren nun mit ihm durch das engste Band verbunden, er dachte in

(1) Serm. 362.

ihrer Seele, sie dachten in seiner Seele, und diese Wechselbeziehung fand auch dadurch einen Ausdruck, daß er sich oftmals anredend an die Gemeinde wandte. Dann äußerte sich nicht selten mit besonderer Zartheit seine Liebe zu den von Gott ihm Anvertrauten. Mußte er strafen, so deutete er wohl darauf hin, daß ihm das strafende Wort schwer falle, aber durch den Hinblick auf die dereinstige Rechenschaft abgedrungen werde. Dagegen war es ihm die innigste Freude, wenn er in seinen Predigten seine Gemeinde, die er auf dem Herzen trug, loben konnte. Durch einige Beispiele mögen diese Bemerkungen bestätigt werden.

In seinen Homilieen über das Evangelium Johannis sagt Augustinus, Matth. 3, 14 und Joh. 1, 33 mit einander vergleichend: „aber kannte Johannes der Täufer Christum oder kannte er ihn nicht? Wenn er ihn nicht kannte, weshalb sagte er, als Christus zum Flusse kam: „ich muß von Dir getauft werden"? Das heißt doch, ich weiß, wer Du bist. Wenn er ihn also damals schon kannte, so kannte er ihn gewiß, als er die Taube herabschweben sah. Denn es erhellt, daß die Taube auf den Herrn herabschwebte, als er aus der Taufe emporstieg. Der getaufte Herr steigt aus dem Wasser empor, die Himmel sind aufgethan und Johannes sieht über ihm die Taube. Wenn also nach der Taufe die Taube herabschwebte, und bevor der Herr getauft wurde, Johannes zu ihm sagte: „Du kommst zu mir, der ich von Dir getauft werden muß?" und er also schon vorher ihn kannte, wie sagt er denn jetzt: „ich kannte ihn nicht, sondern der mich sandte mit Wasser zu taufen, sprach zu mir: „über welchem du siehst den heiligen Geist gleich einer Taube herabschweben und auf ihm bleiben, derselbige ist es, der mit dem heiligen Geiste taufet?" Eine nicht leichte Frage! Möge nur der Herr die Auflösung derselben darbieten. Doch würde es euch beschwerlich sein, wenn schon heute diese Frage aufgelöst werden sollte, weil schon Vieles gesagt worden ist. Wisset aber, daß es eine Frage ist, aus welcher

allein schon die Verwerflichkeit der Donatisten [1]) sich ergeben wird. Ich sage dies, um euch aufmerksam zu machen, wie ich zu thun pflege, und damit ihr zugleich für mich und für euch betet, auf daß der Herr mir verleihe, das Rechte zu euch zu reden, und ihr gewürdigt werdet, das Rechte aufzufassen. Möge nun aber die Frage aufgelöst oder nicht aufgelöst werden, so wisset jedenfalls, daß ich euch etwas bezeichnet habe, was mich bewegt. Denn ich werde sehr bewegt" [2]).

Eine Ermahnung, bei welcher das widerstrebende Gefühl, welches der Gemeinde nicht wehe thun möchte, durch den Hinblick auf die Rechenschaft vor Gott überwunden wird, ist in den beiden folgenden Stellen enthalten. Augustinus hatte einmal über die Worte Matth. 18, 15—17 gesprochen. Er hatte begonnen: „unser Herr erinnert uns, daß wir gegenseitig auf unsre Fehler achten sollen, nicht um zu suchen, was wir tadeln können, sondern um zu sehen, was wir bessern können"; und schloß seine Predigt mit der Ermahnung: „wenn ich einen von euch besonders zurechtweisen wollte, würde er mich vielleicht hören; jetzt, da ich Viele von euch ermahne, loben mich alle. Möge mich denn auch jetzt nur Jemand hören. Ich liebe nicht solche, die mit dem Munde loben und im Herzen verachten. Wenn du lobst und dich nicht besserst, bist du selbst ein Zeuge gegen dich. Wenn du schlecht bist, und dir meine Worte gefallen, so mißfalle dir selber. Denn wenn du wegen deiner Schlechtigkeit Mißfallen gegen dich gehabt hast, so wirst du in deiner Besserung dir gefallen. Ich stelle euch in meinen Worten einen Spiegel dar, und es sind nicht meine Worte, denn ich rede auf Befehl des Herrn, vor dessen Drohen ich nicht schweige. Wer möchte sonst nicht lieber schweigen und keine Rechenschaft von euch geben? Aber ich habe einmal diese Bürde übernommen, die ich von meinen Schultern weder abwälzen

[1]) Von diesen später. [2]) Tract. 4 in evang. Joh.

kann, noch abwälzen darf“ (1). Eines Tages eiferte Auguſtinus gegen die Sünde des Ehebruchs, und ſagte zu den Männern, deren viele von dem Vorwurf dieſer Sünde betroffen wurden: „iſt der Mann das Haupt, ſo muß auch der Mann in allen guten Werken ſeiner Gattin vorangehen, auf daß dieſe ihrem Haupte nachfolge. Gleichwie Chriſtus das Haupt der Kirche iſt, und der Kirche geboten wird, ihrem Haupte zu folgen und nach dem Vorbilde ihres Hauptes zu wandeln, alſo hat ein jedes Haus zum Haupte den Mann und gleichſam zum Leibe die Frau. Wohin das Haupt führt, dahin muß der Leib folgen. Weshalb denn will das Haupt Wege einſchlagen, auf welchen ihm der Leib nicht folgen ſoll? Weshalb will der Mann ſich auf einen Weg begeben, wohin er nicht will, daß ihm die Gattin folge? Indem das Wort Gottes dieſes zuruft, wird es zum Widerſacher. Denn die Menſchen wollen nicht thun, was das Wort Gottes will. Auch ich fürchte, daß ich, indem ich dieſes rede, Manchen ein Widerſacher bin. Aber was kümmert es mich! Er, der mich ſchreckt, daß ich rede, macht mich ſtark, daß ich die Klagen der Menſchen nicht fürchte. Diejenigen, welche ihren Gattinnen nicht die Keuſchheit bewahren wollen, und ſolcher giebt es Viele, wollen nicht, daß ich dieſes ſage. Aber mögen ſie es wollen oder nicht wollen, ich werde es ſagen. Denn wenn ich euch nicht ermahne, euch mit eurem Widerſacher zu vereinigen, werde ich mit ihm im Streit bleiben. Derſelbe, der euch gebietet, daß ihr es thun ſollt, gebietet mir, daß ich es ſagen ſoll. So wie ihr ſeine Widerſacher bleibt, wenn ihr nicht thut, was er gebietet, ebenſo bleibe auch ich ſein Widerſacher, wenn ich nicht rede, was er gebietet.“ Aber während Auguſtinus bei ſeinen ſtrafenden Worten, ſich ſelbſt bekämpfend, dem Winke des Herrn gehorſam war, mußte es ſeiner Liebe zu ſeiner Gemeinde das Willkommenſte ſein,

(1) Serm. 82.

wenn er, anstatt zu strafen, über die Fortschritte christlichen Lebens anerkennend und lobend sich äußern konnte. Er gehörte nicht zu den Predigern, nach deren Worten es scheinen möchte, als könne nie von einem Fortschritt in der Heiligung die Rede sein; vielmehr folgte er auch darin dem apostolischen Vorbilde, daß er gern sein Herz von Freude und Dank für die in der Gemeinde wirksame Gnade Gottes überfließen ließ. „Ich freue mich", sagte er in einer Homilie, „über eure große Anzahl. Denn mit größerem Eifer, als ich hoffen konnte, seid ihr hier zusammengekommen. Das ist es, was mich erquickt und tröstet in allen meinen Arbeiten und in den Gefahren dieses Lebens, eure Liebe zu Gott und euer frommes Streben, eure zuversichtliche Hoffnung und eure Inbrunst im Geist" (1).

Die große dialektische Begabung des Augustinus, die durchgängig in der Lehrentwickeluug seiner Predigten hervortritt, und durch ein sehr lebendiges Verhältniß zu seinen Zuhörern einen Ausdruck fand, ist selbst bis ins Einzelnste der Form ausgeprägt. Augustinus bewegte sich in seinen Predigten meistens in dialektischen Gegensätzen. Anfangs war seine Sprache rhetorisch schwunghafter und abgerundeter. Später aber verschmähte er den Schmuck und die Fülle der Worte. In fast schroffer Kürze reihen sich Gedanken an Gedanken, und oft werden sogar die antithetischen Gegensätze auf sinnige Weise mit verwandtem Wortlaut ausgesprochen. Wie wenn er zum Beispiel in einer Homilie, in welcher er die manichäische Lehre von dem Verhältnisse Gottes zur Welt bekämpft, Folgendes sagt: „welches sind jetzt die Uebel der Menschen? Irrthum und Schwachheit. Entweder du weißt nicht, was du thun sollst, und fällst durch Irrthum, oder du weißt, was gethan werden muß, und wirst durch Schwachheit besiegt. Alles Uebel des Menschen ist also Irrthum und Schwachheit. Gegen den

(1) Tract. 7 in evang. Joh.

Irrthum rufe: der Herr ist mein Licht! Gegen die Schwachheit füge hinzu: und mein Heil! Glaube, daß du gut sein sollst; du bist böse und wirst gut sein. Wolle nicht zertheilen. Die Natur soll in dir geheilt, nicht zertheilt werden. Willst du wissen, was du bist? Finsterniß. Weshalb Finsterniß? O Mensch, der du sagst: Gott fällt ins Verderben, (1) — kann wohl Etwas tiefere Finsterniß sein, als dieses? Glaube und erkenne an, daß Christus ins Fleisch gekommen ist, angenommen hat, was er nicht war, nicht verloren hat, was er war, den Menschen in sich verwandelt hat, nicht in den Menschen verwandelt worden ist. Erkenne dies an, und du wirst aus einem bösen Menschen ein guter Mensch werden, du wirst aus Finsterniß Licht werden. Oder lüge ich und vermag dies nicht zu beweisen? Du nimmst den Apostel an, wenn du nicht etwa heuchelst, daß du ihn annimmst. Du lieseſt den Apostel, und wirst betrogen und betrügst. Weshalb wirst du betrogen? Weil du selbst zu deinem Verderben irrst. Wenn du aber glaubest, und den Irrthum abwälzest, so wirst du von dem Apostel hören: „ihr waret einstmals Finsterniß, nun aber Licht.“ Licht; aber wo? Er fügt hinzu: „in dem Herrn“. Daher Finsterniß in dir, Licht in dem Herrn. Denn du kannst nicht dir selbst leuchten; durch Herannahen wirst du erleuchtet, durch Zurückweichen wirst du verfinstert. Nicht bist du dir selbst Licht, von anderswoher wirst du erleuchtet. Kommt zu ihm und werdet erleuchtet.“ (2)

Es möchte scheinen, daß ein Mann, der mit einer solchen Dialektik sich oft in den innerlichsten Betrachtungen bewegte und mit gedrängter, schroffer Kürze die tiefsten Gedanken aussprach, seinen Zuhörern nicht selten unverständlich geblieben sei. Indessen wird dies doch nur in den wenigsten

(1) Consequenz der manichäischen Lehre, daß ein Theil des Lichtreichs in die Gewalt der Finsterniß gekommen sei, und durch die Weltentwickelung wieder geläutert werde.

(2) Serm. 182.

Fällen geschehen sein. Eben die bis ins Einzelnste dialektisch durchgearbeitete Selbstvermittelung der Gedanken diente dazu, daß auch die Gemeinde das Gesagte klar auffassen konnte. Außerdem aber war Augustinus mit ähnlicher Liebe, als mit welcher er aus der göttlichen Offenbarung die tiefsten geistigen Anschauungen zu schöpfen suchte, auch dem Spiegel der Offenbarung Gottes in der sichtbaren Welt zugewandt, und wußte die Bilder, die sich dort seinem Geiste einprägten, zu bedeutungsvollen Gleichnissen der göttlichen Offenbarung in der übersinnlichen Welt zu benutzen. So wie überhaupt aus seinen Schriften, ergiebt sich auch namentlich aus seinen Predigten, daß er gern auf die Stimme des göttlichen Wortes in dem Naturleben lauschte [1]. Was er durch diese Stimmen vernommen hatte, übertrug er in seinen Worten als hindeutende Zeichen auf die göttliche Wahrheit, die sich zur Welt herabgelassen hat, um die Welt für den Himmel zu erziehen. Für das tiefste Mysterium der göttlichen Heilsordnung wußte er ein Gleichniß aus dem Naturleben aufzufinden. So macht er die ewige Zeugung des Sohnes Gottes vom Vater durch das von Anfang an den Lichtglanz aus sich erzeugende Feuer anschaulich, und entnimmt, um es darzustellen, daß durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes die Speise dargeboten sei, deren die schwache menschliche Natur zur Aneignung göttlicher Wahrheit bedurfte, eine Vergleichung von der Muttermilch, mit welcher die Unmündigen genährt werden. Er sagt nämlich: „wenn wir das Wort, welches Gott ist, noch nicht sehen können, so wollen wir hören das Wort, welches Fleisch geworden ist. Da

[1] Enarr. in Psalmum 76: Quis vivit sine affectionibus? Et putatis, fratres, quia qui Deum timent, Deum colunt, Deum diligunt, nullas habent affectiones? Vere hoc putabis et putare audebis, quod affectiones habent tabula, theatrum, venatio, aucupium, piscatus, et non habeant opera Dei et non habeat meditatio Dei interiores affectiones quasdam suas, cum inspicitur mundus et ponitur ante oculos spectaculum naturae rerum, et in his quaeritur artifex, et invenitur nusquam displicens et super omnia placens.

wir fleischlich geworden sind, wollen wir dieses Wort hören. Denn deshalb ist es gekommen und hat unsere Schwachheit angenommen, damit du die Verkündigung Gottes, der deine Schwachheit trägt, kräftig in dich aufnehmen kannst. Milch giebt er den Unmündigen, um die Speise der Weisheit den Mündigen zu geben. Sauge mit Geduld, auf daß deine Sehnsucht gesättigt werde. Denn wie entsteht die Milch, womit die Kinder gesäugt werden? War nicht Speise auf dem Tische? Aber das Kind ist unkräftig, die Speise, welche auf dem Tische ist, zu essen. Was thut die Mutter? Sie incarnirt die Speise und bereitet Milch aus derselben. Also auch ist das Wort Fleisch geworden, damit wir, die wir zur Aneignung der Speise zu schwach waren, in unsrer Unmündigkeit genährt würden. Aber dieser Unterschied besteht, daß die Mutter, aus der eingenommenen Speise Milch bereitend, die Speise in Milch umwandelt, das Wort aber, unwandelbar bleibend, das Fleisch angenommen hat."

Es weht deshalb in den Predigten des Augustinus ein Hauch heiliger Poesie, wenn es anders heilige Poesie ist, höhere geistige Verhältnisse und Wahrheiten durch das Gleichniß des Naturlebens auszudrücken, die Sinnenwelt zur Trägerin geistiger Anschauungen zu machen, und dadurch sowohl die geistige Anschauung mit Schmuck zu umgeben, als auch die sinnliche Erscheinung durch die geistige Beziehung zu verklären. Einen solchen poetischen Hauch erkennen wir, um hier aus vielen Stellen nur eine anzuführen, in den folgenden Worten: „wenn die Welt ihr Ende hat, dann müssen wir aus der Welt gehen, nicht die Welt lieben. Siehe, die Welt wird getrübt und doch geliebt. Wie denn, wenn sie klar und stille wäre? Wie würdest du in ihrer Schönheit ihr anhangen, da du schon in ihrer Widerwärtigkeit sie so innig umfassest! Wie würdest du ihre Blumen sammeln, da du von ihren Dornen deine Hand nicht zurückziehst"![1]

[1] Serm. 38.

Oefter verwebte auch Augustinus in seine Predigten die Erzählung merkwürdiger Beispiele. Besonders warf er zuweilen Rückblicke auf seine eigne Vergangenheit, in welcher Gottes Gnade ihn aus schweren Verirrungen und geistigen Kämpfen errettet, und zum Frieden hingeführt hatte. So sagte er einmal, als er scheinbare Widersprüche der Evangelisten vermitteln wollte, auf seine manichäischen Irrthümer zurückblickend: „ich spreche zu euch, der ich einst getäuscht wurde, da ich mich zuerst als Knabe der heiligen Schrift nicht sowohl mit frommem Forschen, als mit scharfsinniger Untersuchung nahen wollte. Ich selbst verschloß gegen mich durch meinen verkehrten Wandel die Thür meines Herrn. Anstatt daß ich hätte anklopfen sollen, damit sie geöffnet würde, that ich das Meinige dazu, daß sie mir verschlossen wurde. Hochmüthig wollte ich dasjenige ergründen, was allein der Demüthige aufzufinden vermag. Wie viel glücklicher seid jetzt ihr, da ihr mit Sicherheit lernt! Wie wohlgeborgen seid ihr, da ihr in eurer Unmündigkeit euch in dem Nest des Glaubens befindet, und geistige Speise zu euch nehmt! Ich Armer jedoch verließ das Nest, indem ich mich für geschickt zum Fliegen hielt und fiel zu Boden, bevor ich fliegen konnte. Aber der barmherzige Herr nahm mich auf, damit ich nicht von den Vorübergehenden zertreten werden und sterben sollte, und legte mich wieder in das Nest zurück. Denn mich hat das verwirrt, was ich jetzt sicher in dem Namen des Herrn euch darstelle und auseinandersetze [1]."

Das Samenkorn oder die Wurzel, aus welcher Augustin's Predigten aufwuchsen, und der Boden, in welchem sie ruhten, das Licht und die Luft, unter deren Einwirkungen sie sich entfalteten, war das göttliche Wort. Sie sind von Stellen der heiligen Schrift wie von Lebensadern durchdrungen, ebenso wie ihr ursprünglicher Bildungspunkt in dem Worte Gottes ruht. Augustinus pflegte theils aus den

[1] Serm. 51.

Abschnitten der heiligen Schrift, die beim Gottesdienste vorgelesen wurden, seine Predigten zu entnehmen, theils wählte er, von diesen Abschnitten unabhängig, die Texte aus, über welche er sprechen wollte. In dieser letztern Beziehung hielt er es auch für gut, ganze Bücher der heiligen Schrift der Gemeinde auszulegen. Die Psalmen, in welchen alle Saiten des gottgeweihten Gemüths von der tiefsten Beugung bis zur entzücktesten Erhebung laut werden, diese gewaltigen, heiligen und lieblichen Lieder, die ihm einst in der Zeit des Durchbruchs seiner Gefühle zu göttlichem Leben einen hellen Spiegel der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und des in sich selbst zerknirschten, aber in Gott triumphirenden Herzens vorgehalten hatten, wünschte er eben so sehr, als er selbst die Herrlichkeit derselben empfand, den Seelen der Gemeinde nahe zu bringen. Aus dem neuen Testamente aber war es vor allem das Evangelium des Johannes, das er im vollständigen Zusammenhange durch Predigten auszulegen wünschte (1). Dieses Evangelium, von welchem so Viele gepriesen haben, daß dort die Offenbarung des Erlösers mit dem vollsten Tiefblick der Liebe aufgefaßt sei, war auch für Augustinus das Evangelium, von dessen Blättern ihn der Geist des Herrn mit erhabenster Macht anwehte. Er war ergriffen von dem Flug des Adlers. Mit bewundernder Ehrfurcht blickte er auf die in dem Johanneischen Evangelium enthaltenen Offenbarungen, und suchte dieselben zwar mit dem Bewußtsein menschlicher Schwachheit, aber geleitet von der Richtschnur des Glaubens an den gottmenschlichen Erlöser, sich selbst und den auf seine Worte Hörenden zum Verständniß zu bringen (2).

Wesentlich Auslegung und Anwendung des göttlichen Worts, zeigen die Predigten des Augustinus einen zwiefachen, durchaus verschiedenen Weg, diese Auslegung zu geben.

(1) Auch den ersten Brief des Johannes legte er im Zusammenhange aus
(2) Tract 18 in evangelium Joh.

Wir kommen hierbei noch einmal wieder auf das schon öfter Erwähnte, daß Augustinus einen zwiefachen Inhalt der heiligen Schrift annahm, einerseits den einfach-geschichtlichen und nach den Gesetzen der grammatisch-logischen Deutung zu entwickelnden, andererseits aber auch in vielen Stellen einen verborgenen, mystischen und sinnbildlichen, den zu erforschen für den vom Geist erleuchteten Ausleger die belohnendste Aufgabe sei. Durch alle Jahrhunderte der Kirche geht diese Ueberzeugung hindurch, freilich mehr oder weniger angefochten, und sie war in der kirchenväterlichen Zeit weit verbreitet. Die Bibel — und ganz besonders das alte Testament als die Weissagung des neuen Testaments [1] — wurde gleichsam als ein Buch angesehen, welches unter seinen Schriftzügen noch eine zweite unsichtbare Schrift verberge, und dem treuen frommen Forschen diese wunderbaren Zeichen enthülle. Es bedarf keiner Auseinandersetzung, daß diese Ansicht zu vielen Willkürlichkeiten in der Auffassung veranlaßte, aber wir können uns auch die hohe Freude vorstellen, von welcher die nach jenem bildlichen Sinne forschenden Ausleger erfüllt wurden, wenn vor ihren Blicken biblische Erzählungen, die bei der zunächst liegenden Deutung kein befriedigendes Verständniß darboten, sich als Symbole der bedeutungsvollsten Lehren darstellten, und aus scheinbar unwesentlichen Bemerkungen und gleichgültigen Angaben, namentlich von Zahlen, die tiefsten, das Reich Gottes betreffenden Aufschlüsse hervortraten. Deshalb waltete die Ansicht, daß die Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung in dem Dom der heiligen Schrift erst dann zur vollen Auffassung komme,

---

[1] Enarr. in Psalm. 59: certe illud meminimus, saepe vos audisse, quod dicimus: vix est, ut invenias in Psalmis voces nisi Christi et ecclesiae, aut Christi tantum, aut ecclesiae tantum, quod utique ex parte et nos sumus. David rex unus homo fuit; sed non unum hominem figuravit, quando scilicet figuravit ecclesiam ex multis constantem, distentam usque ad fines terrae; quando autem unum hominem figuravit, illum figuravit, qui est mediator Dei et hominum.

wenn durch die biblische Auslegung der Weg in die Krypte dieses Doms gefunden sei.

Augustinus, obgleich er auch die geschichtliche und grammatisch-logische Auslegung zu entwickeln wußte (1), war doch ein entschiedener Anhänger der mystischen Deutung der heiligen Schrift. Das ergiebt sich, wie überhaupt aus seinen Schriften, auch aus vielen Stellen seiner Predigten. Doch war er fern davon, die geschichtliche Wahrheit der heiligen Schrift in den geringsten Zweifel zu ziehen. Er sagt einmal, indem er über die Geschichte Abraham's sprechen will: „vor allem erinnere und ermahne ich im Namen des Herrn, so viel ich kann, daß ihr, wenn ihr hört, es solle das Geheimniß einer geschichtlichen Erzählung der Schrift ausgelegt werden, zunächst das Vorgelesene den Worten gemäß als geschichtliche Thatsache glaubet, damit ihr nicht, den geschichtlichen Boden verlassend, in der Luft bauen wollt. Alles, was die Schrift von Abraham erzählt, ist sowohl Thatsache als Weissagung." Freilich hegte er zugleich die Meinung, daß bei manchen Stellen der heiligen Schrift erst durch die Vereinigung der bildlichen Deutung mit der geschichtlichen und wörtlichen Auffassung eine genügende Auslegung gewonnen werde. Zu der Erzählung von der Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda bemerkt er: „wenn wir in gewöhnlichem Sinne nach menschlicher Auffassung und Meinung die That betrachten, so hat der Herr in Ansehung der Macht nichts Großes gethan, und in Ansehung der Güte zu wenig gethan. So Viele lagen dort und nur Einer wurde geheilt, obgleich er doch alle durch sein Wort aufrichten konnte. Haben wir daher nicht anzunehmen, daß er durch seine Macht und Güte vielmehr das wirkte, was die Seelen in seinen Werken zu ihrem ewigen Heil erkennen sollten"? (2). Oft spricht Augustinus es aus, welche Freude und Befriedigung er aus dem Forschen nach der mystischen Bedeutung der heiligen Schrift

(1) Zum Beispiel Serm. 2. (2) Tract. 17 in evang. Johannis.

schöpfe, — je tiefer der mystische Sinn verborgen liege, desto größer sei die Freude über die Enthüllung desselben, — und er konnte voraussetzen, daß seine Zuhörer in diesem Gefühl mit ihm übereinstimmten; wie er denn auch, wenn er sich in bildliche Auslegungen der Schrift vertiefte, eine besondere Wißbegierde der Gemeinde wahrnahm (1). Vorzugsweise auf die mystische Auslegung bezieht er das Wort des Herrn: „klopfet an, so wird euch aufgethan." Er sagt: „wenn diese Freude an der Erkenntniß der Geheimnisse uns entzogen würde, so würden wir bei der Arbeit ermatten und nicht zum Lohn gelangen" (2). Und allerdings zeigen die bildlichen Deutungen in seinen Predigten auch sehr merkwürdige Ergebnisse.

Zu dem Merkwürdigsten dieser Art gehört die vergleichende Erklärung des in den Evangelien erwähnten zwiefachen Fischzuges. Durch denselben wird nach Augustin's Deutung ein zwiefaches Bild der Kirche dargestellt, zuerst in Hinsicht ihres gegenwärtigen irdischen Zustandes, und dann in Hinsicht ihrer dereinstigen Vollendung nach der Auferstehung der Todten, gleichwie der erste Fischzug vor dem Leiden des Herrn, der zweite Fischzug nach der Auferstehung des Herrn stattfand. Bei dem ersten Fischzug spricht Jesus: „werfet die Netze aus", und als die Jünger diesen Worten gehorchen, fangen sie so unzählig viele Fische, daß mit denselben zwei Schiffe bis zum Sinken angefüllt werden und die Netze selbst zerreißen. Die beiden Schiffe bezeichnen, daß die Kirche hienieden auf dem Boden des Judenthums und Heidenthums ihre Mitglieder sammelt; die Gefahr aber des Sinkens und das Zerreißen der Netze weist darauf hin, daß die Kirche in ihrer gegenwärtigen irdischen Erscheinung von der Last vieler unwürdiger Mitglieder beschwert wird, und an Spaltungen, welche die Einheit des Reiches Gottes unterbrechen, zu leiden hat. Ebenfalls auf diesen kämpfen-

(1) Tract. 15 in evang. Joh. (2) Tract. 17 in evang. Joh.

den Zustand des Reiches Gottes auf Erden bezieht sich das Wort: „werfet die Netze aus," — nehmt in eure Netze auf, was und wo ihr findet, — und die unbestimmte Zahl der Fische; denn die Kirche auf Erden enthält außer denjenigen, deren Namen im Himmel geschrieben sind, noch viele Mitglieder, welche bei der letzten Sichtung ausgeschieden werden sollen.

Verglichen mit diesem ersten Fischzuge zeigt der zweite Fischzug sehr bedeutsame Unterschiede. Der Herr gebietet nach seiner Auferstehung den Jüngern am See Genezareth: „werfet die Netze zur Rechten des Schiffes aus." Es geschieht, wie er geboten hat, und es werden in dem Netze 153 große Fische ans Ufer gezogen, wobei erwähnt wird, daß, wiewohl ihrer so viele gewesen seien, dennoch das Netz nicht zerrissen sei. Diesmal werden die Schiffe ans Ufer gezogen, während sie bei dem früheren Zuge in die auf dem Meere befindlichen Schiffe aufgenommen werden. Das Ufer ist das Ende des Meers, das Ende aber des Meers ist das Ende der irdischen Welt, aus deren stürmischen Wogen endlich die Auserwählten bei dem Ufer des himmlischen Vaterlandes anlanden werden. Nur die auserwählten Gerechten werden in das Reich Gottes eingehen. Das bezeichnet Jesus, indem er gebietet: „werfet das Netz zur Rechten des Schiffes aus". Die zur Rechten sollen ans Ufer gebracht werden. Der Herr wird die Schafe zu seiner Rechten stellen. Auch wird kein Ueberzähliger, der nur äußerlich und nicht wahrhaft dem Heilande angehört, in die vollendete Herrlichkeit des Reiches Gottes aufgenommen werden. Denn nicht eine unbestimmte Menge, wie bei dem ersten Fischzuge, sondern eine bestimmte Zahl der in dem Netz vorhandenen Fische wird genannt. 153 große Fische werden ans Land gezogen, und wiewohl ihrer so viele sind, zerreißt dennoch das Netz nicht. Sie sind alle groß. „Wer nämlich ist dort noch klein, wo jeder den Engeln Gottes gleich ist?" Und „dort wird die Gemeinde der Heiligen sein, Spaltungen und

Trennungen werden dort nicht mehr sein, dort wird Friede und vollendete Einheit sein." Die Zahl aber der auserwählten Heiligen ist 153. „Es wird eine bestimmte Zahl sein, aber schon aus dem Volke Israel werden es Tausend mal Tausend sein. Der heilige Johannes sagt in der Offenbarung, daß dort allein aus dem Volke Israel 144,000 sein werden, die Jungfrauen geblieben sind, und aus den übrigen Völkern sieht er so viele Tausende in weißen Kleidern kommen, daß Niemand sie zählen kann." Die Zahl 153 ist ein Zeichen für alle Heilige. Heilig aber ist überhaupt ein Jeder zu nennen, der in der Kraft des göttlichen Geistes gemäß den Geboten Gottes wandelt. Denn das göttliche Gesetz vermag Niemand zu erfüllen, der nicht vom Geist geleitet wird. „Der Buchstabe tödtet, doch der Geist macht lebendig." Der Geist muß zum Gesetze hinzukommen, um die Erfüllung des Gesetzes zu bewirken. Der Inbegriff aber des göttlichen Gesetzes ist in den zehn Geboten enthalten. Daher dient die Zehn zur Bezeichnung des Gesetzes. Der Geist dagegen wird durch die Sieben bezeichnet (1). Die Sieben muß also zur Zehn hinzutreten, um den Begriff eines Miterben des Himmelreichs zu bewirken. Mithin ist die Zahl der Auserwählten die Gesammtheit aller derer, welche in der Siebenzehn enthalten sind, 1 + 2 + 3 — bis zu 17, im Ganzen 153, und die Zahl 153 dient also zur sinnbildlichen Bezeichnung aller Frommen, welche in der Kraft des heiligen Geistes das Gesetz erfüllen. Diese werden groß sein im Himmelreich, gemäß den Worten: „wer es aber thut und lehret, der wird groß heißen im Himmelreich" (2).

Auf welche Weise nun aber auch Augustinus aus dem Quell der heiligen Schrift zu schöpfen suchte, sei es durch wörtliche oder durch bildliche Auslegung, durchweg zeigt sich in

(1) Jesaias 11, 2 und Offenb. Joh. 1, 4.
(2) Serm. 248—252 (Opp. tom. V.)

seinen Predigten eine tiefe Erforschung, ein durch gewissenhaftes Nachdenken erworbenes Verständniß, und eine reiche Anwendung des göttlichen Wortes, und seine Predigten sind in vorzüglichem Sinne ein Bild seiner großen geistigen Eigenthümlichkeit und ein Spiegel seiner Zeit. Sie beziehen sich theils auf die höchsten Gegenstände des Glaubens und der geistigen Anschauung, und sind voll tiefsinniger dogmatischer Entwickelungen, theils aber auch sind sie durchaus praktischen Inhalts, indem sie sich mit dem kirchlichen Gemeindeleben beschäftigen, und dabei denn freilich den Zusammenhang zwischen christlichem Leben und christlichem Glauben sehr deutlich hervorheben. Aber selbst in den tiefsten dogmatischen Untersuchungen zeigen sie in so fern einen praktischen Charakter, als Augustinus vermöge seiner Selbsterkenntniß und seines umfassenden Blickes die innerlichen Anschließungspunkte für seine Worte bei seinen Zuhörern aufzufinden wußte, und seine dogmatischen Ueberzeugungen mit Beziehung auf bestimmte Gemeindezustände, kirchliche Verhältnisse und Verhältnisse der Zeit zu entwickeln pflegte. Oft nimmt er gegen die damaligen Häretiker, ohne sie gerade immer ausdrücklich zu nennen, eine polemische Stellung. Ebenfalls gegen das Heidenthum, das noch im Unterliegen den Kampf gegen die Kirche nicht aufgegeben hatte, durfte er die Apologetik nicht unterlassen. Große und bedeutsame Zeitereignisse blieben in seinen Predigten nicht ohne Erwähnung.

Fünftes Capitel.

Die Predigten des Augustinus. Charakteristik im Einzelnen in Beziehung auf die Lehre.

So wie Augustinus von dem lebendigsten Bewußtsein der göttlichen Herrlichkeit erfüllt war und es aufs Tiefste erfahren hatte, daß der Mensch nur dann das wahre Leben der Seele besitze, wenn er in seiner Seele die Gemeinschaft mit dem unendlichen Urquell alles Lebens habe, war es das allumfassende Ziel seiner Predigten, die Seelen, auf welche sein Wort einwirken konnte, in der Gemeinschaft göttlichen Lebens zu befestigen (1). Gern bediente er sich der Vergleichung: „gleichwie der Leib ohne die Seele todt ist, so ist die Seele todt ohne Gott" (2). „Was giebt es Elenderes," ruft er aus, „als einen Menschen, der ohne Gott ist" (3)! „Nimmermehr", sagt er, „würde Gott mich sättigen, wenn er nicht sich selbst mir verhieße. Was ist die ganze Erde? was ist das ganze Meer? was ist der ganze Himmel? was sind alle Sterne? was ist die Sonne? was ist der Mond? was ist das Heer der Engel? Nach dem Schöpfer von diesem allen dürste ich, nach ihm selbst hungere ich, nach ihm selbst dürste ich, zu ihm spreche ich: bei Dir ist die Quelle des Lebens! Lieblich ist die Welt durch viele und mannichfaltige Dinge, die schön und mächtig sind; schöner aber ist der, welcher sie gemacht hat, mächtiger und leuchtender ist der, welcher sie geschaffen hat, lieblicher ist der, welcher sie bereitet hat. Ich werde satt werden, wenn ich Deine Herrlichkeit schauen werde" (4). In diesem Dürsten

(1) Serm. 17. (2) Serm. 65. (3) Serm. 348. (4) Serm. 158.

seiner Seele nach Gott, dieser Sehnsucht, worin er sagte: „so sehr muß Gott geliebt werden, daß wir, wenn es geschehen kann, uns selbst vergessen“ (1), strebte denn Augustinus oft in seinen Predigten dahin, eine Anschauung des göttlichen Wesens und der göttlichen Herrlichkeit zu erreichen und auszusprechen. Aber stets that er dies im Bewußtsein der menschlichen Schwachheit. Nicht anders, als mit tiefer Beugung und vor der göttlichen Majestät erbebend, wagte er das Auge seines Geistes zu dem Ewigen und Unendlichen aufzuschlagen, dessen Ruhm, wie er sagte, Niemand gebührend verkündigen könne, und doch jeder verkündige (2). Nur auf dem demuthsvollen Wege des Glaubens und mit einem im Glauben sich reinigenden Herzen vermöge der Mensch sich zu Gott zu erheben, und zu einer Anschauung der Herrlichkeit Gottes zu gelangen.

Sehr häufig sprach Augustinus sich in seinen Predigten darüber aus, daß der Glaube der Weg zur Gotteserkenntniß sei, und nicht selten ging wohl, wenn er auf diesen Weg hinwies, eine wehmüthige Erinnerung durch seine Seele, daß er in seiner Jugend gegen den Weg des Glaubens verblendet gewesen sei. Auf seinem jetzigen gereiften Standpunkte erblickte er in der Forderung, zunächst erkennen und dann erst glauben zu wollen, eine völlige Verkehrtheit. Welche Erkenntniß von Gott konnte der menschliche Geist ohne die Grundlage göttlicher Offenbarung erstreben? und welches andere Mittel war dem Menschengeiste gegeben, sich zur Erkenntniß aus der göttlichen Offenbarung zu erbauen, als Glaube oder Hingebung an die Offenbarung? Deshalb ermahnt Augustinus: „möge zuerst die Frömmigkeit des Glaubens walten, alsdann wird die Frucht der Erkenntniß folgen“ (3). Durch die im Glauben demuthsvolle und liebevolle Hingebung des Gemüths an die göttliche Offenbarung

(1) Serm. 142, (2) De doctrina Christiana lib. IV. Zu vergl. Tract. 12 in evang. Joh. (3) Tract. 8 in evang. Joh.

muß die Seele gereinigt, in lebendige Wechselbeziehung zur göttlichen Offenbarung gesetzt, aus der Selbstentfremdung zu sich selbst und zu Gott zurückgeführt und dadurch tüchtig gemacht werden, mit dem geistigen Auge des Forschens in die Tiefen der göttlichen Offenbarung einzudringen, und schon in dem irdischen Leben eine Vorbedeutung jenes geistigen Schauens oder vollkommenen Gottesbewußtseins, auf welchem die Seligkeit des ewigen Lebens beruht, zu empfangen. Vornähmlich bestimmte Augustinus als den Gegenstand des Glaubens alle göttliche Offenbarung, die sich auf Erden äußerlich dem Menschen darbiete, um ihn auf sein innerliches Verhältniß zu Gott hinzuweisen. Die heilige Geschichte, die Gott vor dem Menschen aufrollt, enthält die Forderung, daß sie im Glauben aufgenommen werde; dem Worte Gottes, das in dieser heiligen Geschichte zu dem Menschen redet, hat der Menschengeist sich unbedingt im Glauben unterzuordnen.

Augustinus war bei seinen Predigten eingedenk, daß er zu einer christlichen Gemeinde rede, und deshalb von Voraussetzungen auszugehen habe, welche jedem, der zur christlichen Gemeinschaft sich rechnen wolle, feststehen müßten. Zu diesen Voraussetzungen gehörte die Ueberzeugung, daß in der heiligen Schrift die lautere Urkunde der göttlichen Offenbarung enthalten sei. Selbst die Manichäer, obgleich sie theilweise die Schrift angriffen, erkannten doch auch wieder in derselben das Zeugniß der göttlichen Offenbarung an, und konnten demnach mit der Waffe der Schrift geschlagen werden. Um also den Glauben als die Grundbedingung des Heils, der Erkenntniß und des Schauens darzustellen, bezieht sich Augustinus ganz besonders auf das Ansehen der heiligen Schrift. Er sagt: „der Anfang des frommen Lebens, welchem das ewige Leben folgen wird, ist der rechte Glaube, dessen Lohn ist, zu schauen, was du glaubst. Mögen wir daher in der Zeit des Glaubens, gleichsam als in der Saatzeit, nicht ermatten, und bis ans

doch können sie nicht glauben, wenn sie nicht erkennen, was ich rede. Also einerseits ist es wahr, was jener sagt: „möge ich erkennen, auf daß ich glaube", und andererseits ist es wahr, was ich mit dem Propheten sage: „glaube, auf daß du erkennest." Wir sagen Wahres, laß uns übereinstimmen. Also erkenne, auf daß du glaubest, und glaube, auf daß du erkennest. Ich will es kurz sagen, wie wir beides ohne Widerspruch auffassen müssen: erkenne, auf daß du glaubest, mein Wort; glaube, auf daß du erkennest, das Wort Gottes" (1).

Daß der Glaube mit der Demuth verschwistert sei, sprach Augustinus wiederholt in seinen Predigten aus, und sagte in demselben Sinne, in welchem er den Glauben als die Quelle des christlichen Lebens und Erkennens bezeichnete, ebenfalls von der Demuth, daß sie fast einzig und allein die Schule des christlichen Gemüthes sei (2). „Den Glauben", rief er seiner Gemeinde zu, „besitzen nicht die Hochmüthigen, sondern die Demüthigen" (3). Er giebt die Ermahnung: „bereite dich, den in Erhabenheit zu schauen, von welchem du mit Barmherzigkeit angeblickt bist. Aber weil es eine große Erhabenheit ist, so denke an die Grundlage. Du sprichst: an welche Grundlage? Lerne von ihm, der sanftmüthig ist und von Herzen demüthig. Grabe in dir diesen Grund der Demuth, und du wirst zum Gipfel der Liebe gelangen" (4). Ebenso wies Augustinus auch oft auf den Zusammenhang des Glaubens mit der Läuterung des Herzens hin, und hob hervor, daß ohne die innere Läuterung der Mensch sich zum Schauen Gottes nicht emporschwingen könne.

„Diejenigen", sagt er, „die, bevor sie glauben, die Mittheilung jenes Lichtes der reinsten uud unwandelbaren Wahrheit erstreben, welches doch nicht anders geschaut werden kann, als von einem durch den Glauben gereinigten Herzen, — denn selig sind, die reines Herzens sind, weil

(1) Serm. 43. (2) Serm. 351. (3) Serm. 115. (4) Serm. 69.

sie Gott schauen werden, — sind zu vergleichen mit Blinden, welche das körperliche Licht dieser Sonne zu sehen begehren, um von ihrer Blindheit geheilt zu werden, da sie es doch nicht sehen können, wenn sie nicht zuvor geheilt werden" (1). „Ein reines Herz", sagt er ein anderes Mal, ist dazu geeignet, Gott zu schauen. Wodurch denn wird, wenn wir das Verlangen haben, Gott zu schauen, dieses Auge gereinigt werden? Denn wer wollte dasselbe nicht pflegen? wer wollte dasselbe nicht zu läutern suchen? Das göttliche Zeugniß giebt hierauf die Antwort. „Indem er", sagt es, „ihre Herzen reinigte durch den Glauben". Das Herz wird durch den Glauben an Gott gereinigt, und das reine Herz schaut Gott" (2). „Unser ganzes Werk in diesem Leben besteht darin, das Auge des Herzens, durch welches Gott geschaut wird, zu heilen. Dazu werden die heiligen Sacramente gefeiert, dazu wird das Wort Gottes verkündigt, dazu sollen die Ermahnungen der Kirche gereichen, daß wir nicht allein mit der Stimme, sondern durch Umwandlung unsers Lebens dieser Welt entsagen; darauf beziehen sich die göttlichen und heiligen Schriften, daß jenes innere Auge von Allem, was bei uns dem Schauen Gottes entgegensteht, gereinigt werde. Denn gleichwie das Auge, welches zur Anschauung dieses zeitlichen und zwar vom Himmel herableuchtenden, doch aber körperlichen Lichts gemacht ist, gleichwie das Auge, wenn in dasselbe etwas Trübendes hineingeworfen oder eingedrungen ist, von dem Lichte ausgeschlossen wird, und wie sehr es auch von der Gegenwart des Lichtes umgeben ist, dennoch sich abwendet und abwesend ist, — nicht allein aber wird es durch seine Trübung von dem gegenwärtigen Lichte abwesend, sondern sogar zur Strafe wird ihm das Licht, zu dessen Anblick es gemacht ist —; so auch wendet das getrübte und verwundete Auge des Herzens sich hinweg von dem Lichte

(1) Serm. 346. (2) Serm. 53.

Durch die oftmalige Hinweisung auf den demüthigen Weg des Glaubens und der Reinigung des Herzens suchte Augustinus der um ihn versammelten Gemeinde zuvörderst einen festen Halt mitzutheilen, um sie dann auch in seinen Predigten ohne Gefahr dazu einzuladen, daß sie mit ihm vereint Aufblicke zur Gotteserkenntniß emporsenden möge. Er wußte es ja an sich selber, daß der menschliche Geist in Schwachheit erbebe, wenn er mit seiner Anschauung den unendlichen Gottesgeist berühren wolle. In Erinnerung aber an seine manichäischen Irrthümer, und wohl auch mit Hinsicht auf Verirrungen, von denen eine aus dem Heidenthum hervorgegangene Gemeinde bedroht war, achtete er es für besonders erforderlich, jede beschränkte, sinnliche und vermenschlichende Vorstellung von der zu Gott sich emporschwingenden Anschauung fern zu halten. Wenn auch nur in vorübergehendem Lichtblick, sollte der suchende menschliche Geist sich eintauchen in die Erkenntniß, daß Gott unendlicher Geist, über Raum und Zeit in unendlicher Allgegenwart erhaben, und so durchaus einigen Wesens sei, daß selbst die Unterscheidung göttlicher Eigenschaften nur mit Hinsicht auf die menschliche Auffassung geschehe. Er sagte in einer Predigt: „die Engel leben in der Freude — nicht des Geschöpfes, sondern des Schöpfers. Denn die Freude des Geschöpfes ist das Sichtbare, die Freude aber des Schöpfers wird nicht mit dem Auge des Leibes, sondern mit dem lautern Blick des Geistes gesehen. „Selig sind, die reines Herzens sind.“ Wodurch selig? „Weil sie Gott schauen werden.“ Glaubet nicht, daß sich die Engel deshalb freuen, weil sie die Erde sehen, oder den Himmel, oder was auf Erden und im Himmel ist. Nicht deshalb freuen sie sich, weil sie Himmel und Erde sehen, sondern weil sie ihn sehen, der Himmel und Erde geschaffen hat. Er aber, der Schöpfer des Himmels und der Erde, ist weder Himmel noch Erde, noch irgend etwas Irdisches oder Himmlisches, noch irgend etwas Körperliches oder Geistiges. Mache dir von ihm nicht ein

Bild eines großen und schönen Menschen. Gott wird von keiner menschlichen Gestalt umgrenzt, von keinem Ort umfaßt, von keinem Raum umschlossen. Stelle dir Gott nicht unter einem goldenen Bilde vor. Denn das Gold, woraus du dir deinen Gott machen willst, hat Gott gemacht, und zwar als etwas Untergeordnetes, weil es der Erde angehört. Mache dir nicht die Vorstellung, daß Gott etwas dergleichen sei, als du am Himmel siehst, Sonne, Mond, Sterne, oder was sonst am Himmel leuchtet oder strahlt. Aber möge dir auch wiederum nicht deshalb Gott der Sonne nicht gleich zu sein scheinen, weil die Sonne gleich wie eine Scheibe ist, nicht ein unermeßlicher Raum des Lichtes, und du zu dir sprechen möchtest: also ist Gott von unendlichem und unermeßlichem Lichte, indem du gleichsam die Sonne erweiterst und sie dir nach allen Seiten endlos denkst, und dir Gott als ein so unermeßliches Licht vorstellst. Nicht das ist Gott. Gott wohnt zwar in einem unerreichbaren Lichte, aber dieses Licht kann nicht den Augen des Fleisches bekannt sein. Aber wenn du sehen kannst, was die Wahrheit, was die Weisheit, was die Gerechtigkeit ist, gleichwie gesagt ist: „kommt zu ihm und werdet erleuchtet", und gleichwie Johannes sagt: „er war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt." Versucht zu denken das Licht der Wahrheit, das Licht der Weisheit, wie es überall allen gegenwärtig ist; versucht zu denken das Licht der Gerechtigkeit, denn es ist jedem Denkenden gegenwärtig. Wer ungerecht leben will, sündigt; er verläßt die Gerechtigkeit. Ist sie vermindert? Er wendet sich hin zur Gerechtigkeit. Wie? ist sie vergrößert? Er verläßt sie, und läßt sie zurück in ihrer Vollkommenheit; er wendet sich zu ihr hin, und findet sie in ihrer Vollkommenheit. Was also ist das Licht der Gerechtigkeit? Steigt es auf vom Morgen und sinkt es hin zum Abend? Hat es einen andern Ort des Aufgangs und einen andern Ort des Untergangs? Ist es nicht überall

ihm jede Abweichung von einer Lehre, welche im vollsten Sinne die Selbstmittheilung Gottes und die Vollkommenheit der göttlichen Liebe aussprach, widerstrebend war. Wenn der eingeborne Sohn Gottes nicht das Ebenbild des göttlichen Wesens, und der Geist, welcher die Seelen der Gläubigen dem Vater und Sohn vereinigte, nicht gleichen Wesens mit dem Vater und dem Sohne war, so konnte das nach Gemeinschaft göttlichen Lebens sich sehnende Gemüth nicht das Ziel der Sehnsucht finden, und die in dem menschlichen Herzen zu Gott emporstrebende Liebe hatte nicht den vollen Trost der sich mittheilenden und herablassenden Liebe Gottes. In diesem Sinne sagte er bei der Erklärung von Joh. 5, 23: „wenn du den Sohn noch nicht ehrtest, so ehrtest du auch den Vater nicht. Denn besteht nicht darin eben die Ehre des Vaters, daß er den Sohn hat? Etwas Anderes ist es, wenn dir Gott verkündigt wird, daß er Gott sei, und etwas Anderes, wenn dir Gott verkündigt wird, daß er der Vater sei. Wenn dir Gott verkündigt wird, daß er Gott sei, so wird dir der Schöpfer verkündigt, so wird dir der Allmächtige verkündigt, so wird dir ein höchster, ewiger, unsichtbarer, unwandelbarer Geist verkündigt; aber wenn der Vater dir verkündigt wird, so wird dir zugleich auch der Sohn verkündigt, weil Gott nicht der Vater genannt werden kann, wenn er nicht den Sohn hat. Aber auf daß du nicht etwa den Vater als den Größeren, und den Sohn als den Geringeren ehren möchtest, verbessert dich der Sohn selbst und ruft dich zurück. Du sprichst: ich will dem Vater die größere und dem Sohn die geringere Ehre geben. Dann nimmst du dem Vater seine Ehre, wenn du dem Sohn geringere Ehre giebst. Denn welche andere Meinung kannst du bei deinem Vorhaben hegen, als diese, daß der Vater einen sich selbst gleichen Sohn entweder nicht zeugen konnte, oder nicht zeugen wollte? Wenn er es nicht wollte, so beneidete er, wenn er es nicht konnte, so war er nicht hinlänglich mächtig. Siehst du also nicht, daß du, wenn du

nach deiner Meinung dem Vater die größere Ehre geben willst, den Vater schmähst? Ehre denn eben so den Sohn, wie du den Vater ehrst, wenn du den Vater und den Sohn ehren willst" (1).

Was jedoch Augustinus über die Trinitätslehre als eine Forderung des Glaubens aussprach, suchte er ebenfalls wenigstens annäherungsweise der Gemeinde zur Erkenntniß zu vermitteln, obgleich er sich hierbei der menschlichen Schwachheit tief bewußt war, und zum Beispiel sagte: „mit großer Vorsicht, mit frommem Herzen und mit Zittern muß das gehört werden, zu dessen Auffassung wir unmündig sind. Ihr müßt daran gedenken, wer ich sei, der ich unternommen habe zu euch zu reden, und was ich unternommen habe. Denn ich habe unternommen, als ein Mensch von göttlichen Dingen, als ein Fleischlicher von geistigen Dingen, als ein Sterblicher von ewigen Dingen zu reden. Ebenso sei auch von mir jede eitle Selbsterhebung fern, wenn ich gesund wandeln will im Hause des Herrn, welches die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Grundveste der Wahrheit ist. Nach meinem geringen Maaße fasse ich auf, was ich euch darbiete. Wenn es aufgethan wird, erquicke ich mich mit euch; wenn es verschlossen wird, klopfe ich an mit euch" (2). Augustinus ließ es sich in seinen Predigten angelegen sein, dem gewöhnlichen Bewußtsein, dessen Wahrnehmungen die Lehre von der Trinität zu widersprechen schien, durch Anschauungen aus der sichtbaren Welt eine Hinweisung auf die Dreieinigkeit zu geben. „Du siehst", sagte er, „den Lichtglanz, der aus der Flamme erzeugt ist, du siehst die Ausströmung, aber du siehst keine Trennung" (3). Vor allem aber suchte er die Betrachtung seiner Zuhörer zu den unsichtbaren Regionen des menschlichen Geistes hinzulenken, damit sie es ermessen möchten, wie Eins Drei und Drei

(1) Tract. 18 in evang. Joh.
(2) Tract. 19 in evang. Joh.
(3) Tract. 20 in evang. Joh.

nisse hinwegräumen, welche in dem gewöhnlichen Bewußtsein der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit zu widerstreiten schienen, er wollte aber nicht die Trinitätslehre zu entwickeln übernehmen. Indessen versuchte er doch auch oft in seinen Predigten ein noch größeres Verständniß dieser höchsten und geheimnißvollen Lehre aufzuschließen. Dann waren es vorzüglich zwei Stellen der heiligen Schrift, von welchen er sich leiten ließ, indem er seine Zuhörer einlud, in das Wesen des eigenen Geistes zu blicken, um zur Anschauung des göttlichen Wesens zu gelangen: der Anfang des Evangeliums Johannis und der apostolische Ausspruch: „die Liebe Gottes ist durch den heiligen Geist in unsre Herzen ausgegossen." Augustinus pflegte nun seine Zuhörer daran zu erinnern, daß sie, wenn sie zu dem Gedanken des göttlichen Wortes sich erheben wollten, nicht an dem Menschenworte, sofern dieses von dem Munde ausgesprochen und von dem Ohr vernommen werde und demnach ein verwehender Hauch sei, ein Gleichniß suchen sollten, sondern sie sollten auf die innere Quelle jenes äußerlich vernehmbaren Wortes zurückgehen, auf das innerliche, bleibende Wort des Geistes, das, unmittelbar und zeitlos aus dem Geiste gezeugt, den Inbegriff aller geistigen Wahrheit und Weisheit enthalte, als das vom Geiste unzertrennliche Ebenbild des Geistes. So auch sei der Sohn Gottes die vom Vater gezeugte ewige Weisheit und Wahrheit des Vaters, der ewig vermittelnde Quell aller schöpferischen Wirksamkeit Gottes, gleichwie aus der Weisheit des menschlichen Geistes jedes Schaffen des Menschen in der Außenwelt hervorgehe. Daß hieraus die völlige Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater sich ergebe, suchte Augustinus durch die Hinweisung auf den innigsten Zusammenhang der Eigenschaften des göttlichen Wesens anschaulich zu machen. Wir haben schon vorher in dieser Beziehung Worte angeführt. Er leitet aus denselben die Folgerung ab: „weil daher bei dem Herrn die Kraft dasselbe ist, was die Gerechtigkeit ist, — denn

was du auch von ihm sagen magst, du sagst dasselbe, obgleich du nichts würdig genug sagst, — so kannst du nicht sagen, daß der Sohn zwar dem Vater gleich sei in Betreff der Gerechtigkeit, aber ihm nicht gleich sei in Betreff der Macht, oder ihm zwar gleich sei in Betreff der Macht, nicht aber in Betreff der Weisheit. Denn wenn er ihm in einer Eigenschaft gleich ist, so ist er ihm in allen Eigenschaften gleich, weil Alles, was du hier sagst, dasselbe ist und dasselbe bedeutet" (1).

Ueber die Wesenseinheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohn sprach sich Augustinus einmal in einer Homilie auf folgende Weise aus: „als unser Herr auferstanden und zum Himmel aufgefahren war, sandte er von dort nach zehn Tagen den heiligen Geist, von welchem die Jünger erfüllt wurden. Dem Leibe des Herrn, nämlich der Zahl der Gläubigen, werden dreitausend hinzugefügt, und von ihnen sagt die heilige Schrift, daß sie Eine Seele und Ein Herz in Gott hatten. Merket und erkennet hieraus das Geheimniß der Dreieinigkeit, nämlich in welchem Sinne wir sagen, daß Vater, Sohn und heiliger Geist und dennoch Ein Gott sei. Es waren Tausende, und dennoch waren sie Ein Herz; es waren Tausende, und dennoch waren sie Eine Seele. Aber wo? In Gott. Wie viel mehr also Gott selbst. Irre ich etwa, wenn ich sage, daß zwei Menschen zwei Seelen, oder drei Menschen drei Seelen, oder viele Menschen viele Seelen haben? Gewiß, ich sage recht. Wenn sie aber zu Gott nahen, so haben sie alle Eine Seele. Wenn also viele Seelen, indem sie zu Gott sich hinneigen, durch die Liebe zu Einer Seele und zu Einem Herzen werden, was wirkt denn der Quell der Liebe selbst in dem Vater und dem Sohn? Ist dort nicht noch vielmehr die Dreieinigkeit Ein Gott? Denn von dort kommt zu uns die Liebe, von dem heiligen Geiste selbst, nach den Worten des Apostels:

(1) Serm. 341.

„die Liebe Gottes ist in unsre Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ Wenn demnach die Liebe Gottes, durch den heiligen Geist in unsre Herzen ausgegossen, viele Seelen zu Einer Seele und viele Herzen zu Einem Herzen macht, wie viel mehr ist der Vater, der Sohn und der heilige Geist Ein Gott, Ein Licht, Ein Wesen? (1). Aehnlich bezeichnet Augustinus es oft in seinen Predigten, daß, während er das göttliche Wesen des eingebornen Sohnes als den von Ewigkeit her von dem Vater gezeugten Lichtglanz der Wahrheit oder Weisheit auffasse, er sich das Wesen des Geistes als die Liebe denke, durch welche Vater und Sohn von Ewigkeit her verbunden und Eins seien. Dabei suchte er durch das schon zuvor erwähnte Verhältniß von Gedächtniß, Erkenntniß und Willen anschaulich zu machen, daß die göttlichen Werke, einerseits Werke der unzertrennlich zusammenwirkenden Trinität, und dennoch andererseits entweder namentlich auf den Vater, oder auf den Sohn, oder auf den Geist zu beziehen seien. Er sagte: „der Name Gedächtniß ist der Name des einen von den Dreien, und dennoch haben den Namen des einen von den Dreien die drei selbst gewirkt.“ Eben dasselbe wendet er auf die Erkenntniß und den Willen an, und fügt dann hinzu: „die drei wirkten den Namen des Gedächtnisses, aber derselbe bezieht sich allein auf das Gedächtniß; die drei wirkten den Namen der Erkenntniß; aber derselbe bezieht sich allein auf die Erkenntniß, die drei wirkten den Namen des Willens, aber derselbe bezieht sich allein auf den Willen. So auch wirkte die Dreieinigkeit die Menschwerdung Christi, aber dieselbe bezieht sich allein auf Christum; die Dreieinigkeit wirkte die Taube vom Himmel, aber dieselbe bezieht sich allein auf den Geist; die Dreieinigkeit wirkte die Stimme vom Himmel, aber die Stimme bezieht sich allein auf den Vater“ (2).

(1) Tract. 39 in evang. Joh. (2) Serm. 52.

Gemäß der Lehre der heiligen Schrift stellte Augustinus häufig in seinen Predigten dar, daß der Sohn Gottes der Mittler aller göttlichen Offenbarung und Wirksamkeit sei. „Macht", fragt er, „der Vater etwas, was nicht eben auch der Sohn macht? Oder macht der Sohn etwas, was nicht auch der Vater macht? „Alles ist durch ihn gemacht." Wir erkennen also, daß die ganze Schöpfung durch den Sohn gemacht ist, daß der Vater sie durch sein Wort, daß Gott sie durch seine Kraft und Weisheit gemacht hat. Oder möchten wir sagen: freilich ist Alles durch ihn gemacht, als es geschaffen wurde, aber jetzt macht der Vater nicht mehr Alles durch ihn? Das sei ferne! Dieser Gedanke weiche zurück von dem Herzen der Gläubigen, werde entfernt aus dem Sinn der Gottesfürchtigen, aus der Erkenntniß der Frommen. Es ist unmöglich, daß er, wenn er Alles durch ihn geschaffen hat, nicht ebenfalls Alles durch ihn erhalte. Fern sei es, daß ohne ihn regiert werde, was da ist, da es durch ihn geschaffen ist, daß es sei. Aber wir wollen auch durch das Zeugniß der Schrift nachweisen, daß nicht allein Alles durch ihn gemacht und geschaffen sei, gleichwie wir aus dem Evangelium erwähnt haben: „Alles ist durch ihn gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht", sondern daß auch das, was gemacht ist, durch ihn regiert und geordnet werde. Ihr erkennt, daß Christus Gottes Kraft und Weisheit sei. Erkennt denn auch das Wort, welches von der Weisheit geschrieben ist: „sie reicht von einem Ende bis zum andern mit Macht und ordnet Alles gut" (1).

Besonders oft sprach auch Augustinus darüber, daß der Sohn Gottes keineswegs allein in dem neuen Testament, sondern ebenfalls schon in dem alten Testament den Vater offenbart habe, und bereits das Licht, der Trost und die Hoffnung für die Frommen des alten Testaments gewesen sei; nur daß doch erst in dem alten Testament auf der Stufe

(1) Diese Schriftstelle pflegte Augustinus besonders gern anzuführen.

der Weiſſagung und in bildlicher Hülle das Weſen des neuen Teſtaments abgeſchattet werde. Mit beſonderer Vorliebe ſuchte Auguſtinus die weſentliche Einheit des alten und neuen Bundes nachzuweiſen, und in dem alten Teſtamente das Bild Chriſti und des Reiches Chriſti zu bezeichnen. Es war ſeine Ueberzeugung, daß durch die Anſchauung der Erfüllung in der Weiſſagung und des Weſens in dem Bilde das alte Teſtament erſt wahrhaft verſtanden werde. In dieſer Beziehung ſagt er einmal, indem er der Umwandlung des Waſſers in Wein bei dem Hochzeitsfeſte zu Kana eine bildliche Deutung giebt: „in den alten Zeiten war die Weiſſagung vorhanden, aber dieſe Weiſſagung war Waſſer, ſo lange nicht Chriſtus in ihr erkannt wurde. Lies alle prophetiſchen Bücher und erkenne dort Chriſtum, und es hat nicht allein das, was du lieſeſt, einen lieblichen Geſchmack, ſondern auch es berauſcht, es wandelt den Geiſt um und zieht ihn empor.“ „Es mußte“ — ſagte der Herr zu den Jüngern von Emmaus — „an Chriſto erfüllt werden, was von ihm geſchrieben ſteht.“ Wo ſteht es geſchrieben? Er antwortet: „in dem Geſetz, den Propheten und Pſalmen.“ Er übergeht nichts von den Schriften des alten Teſtaments. Jenes war Waſſer, und deshalb wurden jene Jünger von dem Herrn Thoren genannt, weil es ihnen noch als Waſſer und nicht als Wein ſchmeckte. Wie aber machte er Wein aus Waſſer? Indem er ihnen die Schrift auslegte, anfangend von Moſes und allen Propheten. Daher ſagten ſie ſchon trunken: „brannte nicht unſer Herz auf dem Wege, als er uns die Schrift öffnete?“ Denn ſie erkannten Chriſtum in dieſen Büchern, in welchen ſie ihn vorher nicht erkannt hatten“ (1).

Ein anderes Mal ſprach Auguſtinus, im Anſchluß an das zehnte Capitel des erſten Korintherbriefes, ſich über die Abſchattung des neuen Teſtaments im alten Teſtamente ſol-

(1) Tract. 9 in evang. Joh.

gendermaßen aus: „der Apostel sagte: „alles dieses war ein Bild für uns", und obgleich er Mehreres aufzählte, gab er doch nur über Eins Aufschluß, nämlich durch die Worte: „der Fels aber war Christus." Dadurch jedoch, daß er Eins deutete, bezeichnete er uns das Uebrige zur Erforschung. Aber damit wir nicht bei dem Forschen von Christo abirren, sondern fest auf dem Felsen gegründet forschen möchten, sagte er: „der Fels war Christus." Mit diesem Lichte ausgerüstet wollen wir nun fragen, was durch das Meer, die Wolke, das Manna bezeichnet werde. Der Durchgang durch das Meer bedeutet die Taufe. Aber weil die Taufe, nämlich das Wasser des Heils, kein Wasser des Heils ist, wenn es nicht mit dem Namen Christi, der für uns sein Blut vergossen hat, geweiht und mit seinem Kreuze bezeichnet wird, so war das Sinnbild der Taufe das rothe Meer. Das Manna wird von dem Herrn selbst gedeutet: „ich bin das lebendige Brod, welches vom Himmel herabgekommen ist." „Sie aßen", sagt der Apostel, „dieselbe geistliche Speise." Was anders bedeutet „dieselbe", als daß es dieselbe Speise war, welche auch wir essen? Der Apostel konnte sagen: „dieselbe Speise", weil er sagt: „dieselbe geistliche Speise." Denn diejenigen, welche jenes Manna nur mit dem Gedanken hinnahmen, daß durch dasselbe ihrem leiblichen Hunger Genüge geschehen solle, aßen nichts Großes, ihrem Hunger wurde genug gethan. Diese speiste Gott, den Anderen verkündigte er etwas. Von welchen sagt denn der Apostel, daß sie unsre Väter gewesen seien und dieselbe geistliche Speise genossen hätten? Von welchen sonst, als von denen, die wahrhaft unsre Väter gewesen sind? Der Herr sagte zu den ungläubigen Juden: „eure Väter haben in der Wüste Manna gegessen und sind gestorben." Was bedeuten die Worte: „eure Väter"? Diejenigen, denen ihr durch euren Unglauben nachfolgt, in deren Wegen ihr durch euren Unglauben und euren Widerstand gegen Gott wandelt. So wie demnach einerseits der

Herr sagt: „eure Väter haben in der Wüste Manna gegessen und sind gestorben", — denn sie erkannten nicht, was sie aßen, und empfingen deshalb auch nur leibliche Speise; — also auch sagt andererseits der Apostel, daß unsre Väter, nicht die Väter der Ungläubigen, sondern die Väter der Gläubigen, geistliche Speise genossen haben, und zwar dieselbe Speise. Es gab dort solche, welche verstanden, was sie aßen; es gab dort solche, denen Christus süßer im Herzen war, als das Manna im Munde. Dort war vor allem Moses selbst, der Knecht Gottes, treu in dem ganzen Hause Gottes, weil er wußte, was er ausspendete, und daß in jener Zeit das gegenwärtig Verhüllte und in Zukunft Offenbare ausgespendet werden müsse. Ich will es kurz sagen: diejenigen, welche unter dem Manna Christum erkannten, haben mit uns dieselbe geistliche Speise gegessen; dagegen diejenigen, welche durch das Manna nur ihre leibliche Sättigung erreichen wollten, haben als Väter der Ungläubigen gegessen und sind gestorben. Das Gleiche ist zu sagen von demselben Tranke. Nicht war damals Christus ein anderer als jetzt. Ein Anderes war freilich jener Fels, ein Anderes der Stein, den Jakob unter sein Haupt legte, ein Anderes das Lamm, das zum Pascha geschlachtet ward, ein Anderes der Widder, der in den Dornen hing und geopfert werden sollte, als Abraham auf göttlichen Befehl seines Sohnes verschonte. Es ist ein anderes Lamm und ein anderes Lamm, ein anderer Stein und ein anderer Stein, und dennoch derselbe Christus. Damals sollte Christus kommen, jetzt ist Christus gekommen. Er sollte kommen und er ist gekommen; es sind verschiedene Worte, aber es ist Ein Christus" (1).

Doch eben so sehr als Augustinus darzustellen suchte, daß Christus in Ansehung seines göttlichen Wesens zu allen Zeiten das Licht der Welt gewesen sei, und namentlich

(1) Serm. 352.

schon vor seiner Menschwerdung dem jüdischen Volke die erlösende Gnade Gottes offenbart habe, hob er in seinen Predigten die höhere und vollendende Stufe des neuen Testaments vor dem alten hervor. Das alte Testament war doch nur das verhüllte neue Testament, das neue Testament aber das enthüllte alte Testament (1). Durch die Züge der Weissagung und durch bildliches Gleichniß war im alten Testamente auf die Erfüllung des neuen Testamentes hingewiesen. Deshalb war die Menschwerdung Christi im höchsten Sinne die Verwirklichung der erlösenden göttlichen Liebe, und auf keinem anderen Wege — dies sprach Augustinus auf das Nachdrücklichste in seinen Homilien aus — konnte die Menschheit aus dem sündlichen Verderben errettet werden. Die Zeichensprache des alten Testaments war doch im Ganzen nur für Wenige eine erweckende Stimme und eine Kraft göttlichen Lebens gewesen. Wenn die Welt erlöst werden sollte, so mußte die Wesenheit dessen eintreten, was durch die Weissagung vorbedeutet war. Daher sagte auch Augustinus einmal von dem Erlöser: „er hat uns sein Fleisch gezeigt, hat es den Knechten in der Knechtsgestalt gezeigt. Gleichsam als seine eigene Stimme hat er nach den vielen Stimmen, die er vorangehen ließ, uns sein Fleisch gezeigt“ (2).

Vornämlich nach folgenden Gesichtspunkten pflegte Augustinus in seinen Predigten die Lehre von dem menschgewordenen Erlöser zu entwickeln: durch die Sünde war die menschliche Natur so sehr der Bestimmung ihres geistigen Wesens entfremdet und unfähig gemacht worden, Gott im Geiste zu schauen, so sehr gleichsam zu Fleisch geworden, daß es, wenn sie wieder zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit errettet werden sollte, der Fleischwerdung des göttlichen Worts bedurfte, damit durch die Fülle der göttlichen Offenbarung in sichtbarer Nähe und menschlicher Gegenwart von neuem in der fleischgewordenen menschlichen

(1) Serm. 300. (2) Serm. 288.

Natur geistiges, göttliches Leben erwachen könnte. Der eingeborne Sohn Gottes nahm deshalb die menschliche Natur an und vereinigte sie mit sich zur persönlichen Einheit. Seele und Leib des Menschen, die vollständige menschliche Natur, aber ohne Sünde durch die Geburt aus der Jungfrau, wurde verbunden mit dem göttlichen Worte, das in seiner ewigen Herrlichkeit unwandelbar verblieb. „Indem das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat, so hat Christus durch seine Geburt eine Salbe bereitet, womit die Augen unsers Herzens bestrichen werden sollten, auf daß wir vermittelst seiner Niedrigkeit seine Herrlichkeit schauen könnten. Deshalb ist das Wort Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Es war dem Menschen gleichsam Staub ins Auge eingedrungen, es war Erde eingedrungen und hatte das Auge verwundet. Dieses verwundete Auge wird gesalbt. Es war von Erde wund geworden, und Erde wird in dasselbe gebracht, damit es geheilt werde. Denn alle Salben und Heilmittel sind von der Erde. Durch Staub bist du erblindet, durch Staub wirst du geheilt. Das Fleisch hatte dich verblendet und das Fleisch heilt dich. Denn die Seele war fleischlich geworden, weil sie den fleischlichen Lüsten beistimmte; dadurch war das Auge des Herzens blind geworden. Das Wort ward Fleisch, der Arzt bereitete dir eine Salbe“ (1). „Du konntest Gott nicht sehen, aber du konntest den Menschen sehen; Gott ist Mensch geworden, auf daß er dir zugleich Gegenstand deines Schauens und deines Glaubens würde“ (2). „Die Wahrheit und das Leben wünscht Jedermann, aber den Weg findet nicht Jedermann. Daß Gott ein ewiges, unwandelbares, geistiges, erkennendes, weises und weisemachendes Leben sei, haben schon einige Weise von dieser Welt gesehen. Sie haben die feste, unwandelbare Wahrheit, in welcher die Urbilder aller geschaffenen Dinge enthalten sind, zwar gesehen, aber

(1) Tract. 2 in evang. Joh. (2) Serm. 126.

von fern und unter Beimischung von Irrthum, und deshalb haben sie den Weg, auf welchem sie zu diesem großen und unaussprechlichen und beseligenden Besitze gelangen konnten, nicht gefunden. Christus aber, weil er selbst bei dem Vater die Wahrheit und das Leben ist, das Wort Gottes, von welchem gesagt ist: „das Leben war das Licht der Menschen", weil er also selbst bei dem Vater die Wahrheit und das Leben ist, und wir den Weg nicht hatten, auf welchem wir zur Wahrheit gelangen konnten, so wurde er, der Sohn Gottes, der stets in dem Vater die Wahrheit und das Leben ist, durch Aneignung der menschlichen Natur der Weg. Wandle durch den Menschen und du gelangst zu Gott. Durch ihn gehst du und zu ihm gehst du. Suche außer ihm keinen andern Weg, wodurch du zu ihm gelangen willst. Denn hätte er selbst der Weg nicht sein wollen, so würden wir stets umherirren. Ich sage nicht: suche den Weg. Der Weg selbst ist zu dir gekommen; stehe auf und wandle" (1). „Um euretwillen ist das Wort Fleisch geworden, der Sohn Gottes ist um euretwillen des Menschen Sohn geworden, auf daß ihr, die ihr Menschensöhne waret, zu Kindern Gottes würdet. Er hat unsre Uebel mit uns getheilt, um uns seine Güter zu schenken. Aber durch seine Menschwerdung selbst ist er von uns unterschieden. Wir sind Menschensöhne durch die Begierde des Fleisches, er ist Menschensohn durch den Glauben der Jungfrau. Er kam zu uns, aber niemals wich er von sich, in so fern er Gott ist, sondern fügte sich unsre Natur hinzu. Er kam zu dem, was er nicht war, aber verlor nicht, was er war. Er wurde des Menschen Sohn, aber hörte nicht auf, der Sohn Gottes zu sein. Nicht ist er zu uns also gekommen, daß er den Vater verlassen hätte. Er ist von uns gegangen, und hat uns nicht verlassen. Er wird zu uns kommen und den Vater nicht verlassen" (2). „Das Wort, die Seele und das

(1) Serm. 141. (2) Serm. 121.

Fleisch ist Ein Christus“(1). „Gleichwie ein Mensch Seele und Leib ist, also auch ist der Eine Christus Wort und Mensch“(2).

Christus hat dem sündigen Menschen die göttliche Offenbarung in größter Nähe und Herablassung dargeboten. Er hat dadurch nicht allein in dem fleischlich gewordenen menschlichen Geiste den Gedanken an Gott wiedererweckt, sondern auch, weil seine Offenbarung eben die größte Offenbarung der göttlichen Liebe war, die Liebe zu Gott wieder entzündet, den Frieden Gottes durch die Vergebung der Sünden mitgetheilt, den heiligen, trostreichen Gottesgeist zur Wiedererneuerung der zu Gott hinstrebenden Liebe ausgegossen, und überhaupt die Gnade Gottes dem menschlichen Geiste eingeflößt. Dadurch hat er zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes, das ohne die Gnade zur Gerechtigkeit züchtigte, aber nicht zur Gerechtigkeit stärkte, die Kraft dargereicht. Durch die Liebe wird das Gesetz erfüllt. Doch ist die in Christo erschienene vollkommene Liebe Gottes durchaus vereinigt mit der Offenbarung der göttlichen Heiligkeit. Denn der Erlöser hat durch sein heiliges Leiden und Sterben das Opfer dargebracht, welches den Menschen der Gewalt des Satans entreißt, und gemäß der heiligen Liebe Gottes die Versöhnung mit Gott spendet.

„Nirgends fürwahr erscheint in solchem Maaße die Gütigkeit der Gnade und die Freundlichkeit der Allmacht Gottes, als in dem Menschen, welcher der Mittler zwischen Gott und dem Menschen ist, in dem Menschen Jesus Christus. Erkenne also Christum, er ist voll Gnade. Das, wovon er selbst voll ist, will er dir mittheilen“(3). „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen! Was aber konnte dem unreinen Herzen barmherziger von Gott veranstaltet und geschenkt werden, als daß jenes Wort, durch

(1) Tract. 27 in evang. Joh. (2) Tract. 47 in evang. Joh.
(3) Serm. 174.

welches alle Dinge gemacht sind, das wurde, was wir sind, damit wir jenes erreichen können, was wir nicht sind?“ (1) „Wie können wir genugsam der Liebe Gottes Lob und Dank darbringen! Da er uns also geliebet hat, daß er, durch den die Zeiten geworden sind, um unsertwillen in der Zeit wurde. Sieh, o Mensch, was dein Gott für dich geworden ist. Du warst einstmals im Paradiese der Sprache so kundig, daß du allen lebendigen Geschöpfen Namen beilegtest; deinetwegen aber hat dein Schöpfer als ein so unmündiges Kind dagelegen, daß er nicht einmal seine Mutter bei ihrem Namen nannte. Du bereitetest dir in dem weitesten Besitzthum fruchttragender Haine dein Verderben, indem du den Gehorsam verachtetest; er kam gehorsam als ein Sterblicher in die engste Behausung, um durch sein Sterben dich, den Erstorbenen, aufzusuchen. Du wolltest, da du doch nur Mensch warst, Gott sein, um verloren zu gehen; er wollte, obgleich er Gott war, Mensch sein, um wiederzufinden, was verloren war“ (2). „Das Gesetz des Geistes in Jesu Christo hat dich freigemacht. Wie hat es dich freigemacht? Es hat dir die Vergebung aller deiner Sünden mitgetheilt“. „Gott hat Christum für uns zur Sünde gemacht“. Wie nämlich? Hört das Gesetz. Im Gesetz wurden auch die Opfer, welche für die Sünden dargebracht wurden, Sünde genannt. Und welches andere Opfer, als Christum, haben wir zum Opfer für unsere Sünde? „Er hat euch geliebet“, heißt es, „und sich selbst für euch dargeboten zur Gabe und zum Opfer, Gott zu einem süßen Geruch“. Siehe, durch welche Sünde er die Sünde verdammt hat! Durch das Opfer für die Sünden hat er die Sünde verdammt. Ein Gesetz möge dir die Sünde zeigen und ein anderes Gesetz dir die Sünde nehmen. Das Gesetz des Buchstabens möge dir die Sünde zeigen, und das Gesetz der Gnade dir die Sünde nehmen“ (3).

„Welcher Unterschied besteht zwischen dem Gesetz und

(1) Serm. 117. (2) Serm. 188. (3) Serm. 152.

der Gnade, da doch von Einem Geber das Geſetz und die Gnade gegeben iſt? Das Geſetz ſchreckt den auf ſich ſelbſt Vertrauenden, die Gnade hilft den auf Gott Hoffenden. Was ſagt das Geſetz? Vieles! und wer vermag es aufzuzählen? Nur an ein kleines Gebot, welches der Apoſtel erwähnt, will ich erinnern: „laß dich nicht gelüſten“. Wir haben das Geſetz gehört; wenn die Gnade nicht da iſt, ſo haſt du deine Strafe gehört. Was rühmſt du mir deine Unſchuld? Was ſchmeichelſt du dich mit ihr? Du kannſt ſagen: ich habe kein fremdes Eigenthum genommen. Ich höre es, ich glaube es, vielleicht auch ſehe ich es, du nimmſt kein fremdes Eigenthum. Aber du haſt gehört: „laß dich nicht gelüſten“. Was blickſt du nach außen hin um dich, und blickſt nicht in dich? Blicke in dich, und du wirſt ein anderes Geſetz in deinen Gliedern ſehen, welches dem Geſetz deines Geiſtes widerſtreitet und dich gefangen nimmt in dem Geſetz der Sünde, welches in deinen Gliedern iſt. Mit Recht alſo wird die Lieblichkeit Gottes vor dir verborgen. Von jener Lieblichkeit trinken die heiligen Engel, du aber kannſt in dem Zuſtande deiner Gefangenſchaft ihre Wonne nicht ſchmecken. Dein Gelüſte kannteſt du nicht, wenn das Geſetz dir nicht ſagte: „laß dich nicht gelüſten“. Du haſt es gehört, haſt dich gefürchtet, haſt zu kämpfen verſucht und nicht zu ſiegen vermocht. Siehe, mit deinen Waffen hat dich der Feind beſiegt. Du haſt gewiß das Gebot zur Schutzwehr haben wollen, und ſiehe, durch das Gebot hat der Feind die Gelegenheit erſehen, in dich einzudringen. Woher denn ſonſt, als weil du nach Empfangung des Gebotes gefürchtet, nicht geliebet haſt? Doch du erfüllſt das Gebot aus innerm Wohlgefallen; gut! Du erfüllſt es aus Liebe; gut! Aber woher haſt du dieſe Liebe? Denn ich fürchte, daß du dich ſelbſt überhebſt. Haſt du die Liebe? Du antworteſt: ich habe ſie. Woher? Von mir ſelber. Weit biſt du von jener Wonne entfernt! Doch ich will dir zeigen, daß du die Liebe nicht haſt. Wenn du ſie nämlich

hättest, würdest du auch wissen, woher du sie hättest. Die Liebe hast du von dir selber? Wenn du dir die Liebe gegeben hast, so hast du Gott geringgeschätzt. Was kann Gott dir Größeres geben? Alles, was er gegeben hat, ist geringer. Alles überwiegt die Liebe, die du dir gegeben hast. Aber wenn du sie hast, so hast du sie dir nicht gegeben. Denn was hast du, das du nicht empfangen hast? Wer hat es mir, wer hat es dir gegeben? Gott. Erkenne den Geber, damit du nicht fühlst den Richter. Gott hat dir die Liebe gegeben, die Liebe, welche Alles übertrifft. Gott hat sie dir gegeben, denn „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen". Vielleicht von dir? Das sei ferne! Sondern „durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist"(1). „Christus ist gekommen, die Liebe mitzutheilen, und die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung"(2). „Laßt uns diese Liebe aus der reichen Quelle schöpfen, sie in uns aufnehmen und uns von ihr nähren. Die Liebe möge dich erzeugen, die Liebe dich ernähren, die Liebe dich vollenden"(3). „Das Gesetz ist gegeben worden, den Hochmuth zu zügeln und offenbar zu machen, nicht um die Kranken zu befreien, sondern um die Hochmüthigen zu überführen. Mithin ist das Gesetz gegeben worden, um die Krankheiten hervorzutreiben, nicht um sie hinwegzunehmen. Das Gesetz war daher heilsam zur Offenbarung der Sünden, da der Mensch, der durch die Uebertretung des Gesetzes überaus schuldig geworden war, unter Bezähmung seines Hochmuthes die Hülfe des Erbarmers anrufen konnte". Ich elender Mensch! wer wird mich erretten von dem Leibe dieses Todes? Die Gnade Gottes durch Jesum Christum, unsern Herrn"(4).

„Das Sündopfer ist dargebracht und die Sünde getilgt worden. Das Blut des Erlösers ist vergossen und der Schuldbrief des Schuldners vernichtet worden. Das ist das Blut, welches für viele vergossen ist zur Vergebung der

(1) Serm. 145. (2) Serm. 125. (3) Serm. 126. (4) Serm. 125.

Sünden. Warum hast du denn so thöricht gefrohlockt, mein Unterjocher, daß mein Befreier sterbliches Fleisch hatte? Wenn du etwas von dem Deinen an ihm gefunden hast, so halte es fest. Aber was suchst du? Die Wahrheit spricht: „es kommt der Fürst dieser Welt, und findet nichts an mir". Du hast die Unschuldigen betrogen, und sie schuldig gemacht. Du hast den Unschuldigen getödtet, hast den getödtet, welchen du nicht tödten durftest; gieb zurück, was du festhieltest. Warum hast du eine kurze Zeit gefrohlockt, daß du an Christo sterbliches Fleisch fandest? Es war ein Fallstrick. Worüber du dich gefreuet hast, dadurch bist du gefangen worden. Weil du frohlocktest, daß du etwas gefunden hättest, so hast du jetzt den Schmerz, daß du verloren hast, was du besaßest"(1).

Zu der erlösenden Macht des Heilandes gehört wesentlich sein Vorbild, durch welches er uns sowohl das Ziel unserer Hoffnung, als auch den Weg zeigt, auf welchem wir das Ziel erreichen sollen. Vor allem die Demuth prägt er uns durch sein Vorbild ein. Nur durch die Demuth gelangen wir zur Erhabenheit. Durch Hochmuth fiel der Mensch von Gott ab. Durch Hochmuth ist das göttliche Ebenbild aus der menschlichen Seele entwichen und jene eitle Leerheit entstanden, in welcher die sündlichen Begierden aufwuchern. „Wo Aufgeblähtheit ist, da ist Leerheit, und wo der Teufel etwas Leeres findet, sucht er sich ein Nest zu machen"(2). Deshalb kann der Mensch, so wie er durch Hochmuth von Gott abgefallen ist, auch nur durch Demuth wieder zu Gott kommen. Dies wird ihm durch die Offenbarung des Herrn verkündigt. „Was Christus uns geboten hat, das hat er uns durch sein Beispiel gelehrt"(3). „Auf daß die Ursache aller Krankheiten, der Hochmuth, geheilt würde, ist der Sohn Gottes herabgestiegen und niedrig geworden"(4).

---

(1) Serm. 134. (2) Serm. 354. (3) Serm. 118. (4) Tract. 25 in evang. Joh.

„Was verkündigt der Lehrer, der Sohn Gottes, die Weisheit Gottes, durch welche Alles gemacht ist? Er ruft das menschliche Geschlecht zu sich und spricht: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und lernet von mir". Nun glaubtest du vielleicht, die Weisheit Gottes werde sagen: lernet von mir, wie ich die Himmel geschaffen habe und wie alle Sterne, bevor sie wurden, in mir gezählt waren, gleichwie in der Kraft unwandelbarer Berechnung die Haare eures Hauptes gezählt sind. Solches und Aehnliches, glaubtest du, werde er sagen. Nein, sondern zunächst dieses: „daß ich sanftmüthig bin und von Herzen demüthig". Sehet, es ist fürwahr etwas Geringes, was ihr auffassen sollt. Zu Großem streben wir empor; mögen wir das Kleine erfassen, und wir werden groß sein. Du willst die Erhabenheit Gottes auffassen? Erfasse zuvor die Niedrigkeit Gottes. Werde um deinetwillen niedrig, weil Gott auch eben um deinetwillen, nicht um seinetwillen niedrig geworden ist. Begreife daher die Demuth Christi, lerne niedrig sein, wolle nicht hochmüthig sein. Bekenne deine Schwachheit, liege geduldig vor dem Arzte. Wenn du seine Demuth aufgefaßt hast, so wirst du mit ihm aufstehen, nicht als ob er selbst, in so fern er das Wort ist, aufstünde, sondern du vielmehr wirst aufstehen, je nachdem er mehr und mehr von dir aufgefaßt wird. Nicht er wächset, aber du nimmst zu, und gleichsam mit dir scheint er aufzustehen. Sehet den Baum an. Zuvor strebt er in die Tiefe, damit er nach oben wachse. Er schlägt seine Wurzel in niedrigem Grunde, damit er seinen Wipfel zum Himmel ausstrecke. Nimmt er anders woher, als von Niedrigkeit, seinen Anfang? Und du willst ohne Wurzel in die Lüfte steigen?(1) Augustinus suchte in seinen Predigten das vorbildliche Leben Christi möglichst umfassend und bis in die einzelnsten Züge darzustellen, und jene Auslegung des göttlichen Wortes, welcher er mit Vor-

(1) Serm. 117.

liebe zugethan war, bot ihm dabei außer dem Vorbilde, welches schon sonst aus dem Leben des Herrn hervorleuchtete, noch manche besondere Beziehungen dar.

Von Christo, dem menschgewordenen Sohne Gottes, strömt die Gabe des heiligen Geistes zu uns herüber. Unzertrennlich war zu jeder Zeit von seiner Offenbarung die Mittheilung des Geistes, aber doch konnte die Vollendung der Geistesmittheilung erst dann eintreten, als seine irdische Erscheinung, welche allerdings die Bedingung zur Offenbarung des Reiches Gottes auf Erden war, indessen auch eine zu sehr irdische Anhänglichkeit bei den Jüngern hervorrief, der sichtbaren Anschauung wieder entzogen war. „Viele Anzeichen des heiligen Geistes finden wir, noch bevor der Herr durch die Auferstehung seines Fleisches verklärt ward, und dennoch sollte in Zukunft eine Ausgießung des heiligen Geistes geschehen, wie sie bis dahin noch nicht offenbart war“ (1). „Lasset uns betrachten, weshalb der Herr gesagt hat: „wenn ich nicht hingehe, kann der Geist nicht zu euch kommen“. Gleich als ob, damit wir auf fleischliche Weise reden, Christus im Himmel etwas aufbewahrt und es, als er herabstieg, dem heiligen Geiste übergeben hätte, und dieser deshalb nicht früher zu uns kommen konnte, als bis Christus zur Zurücknahme des anvertrauten Gutes zurückgekehrt war. Oder als wenn es für uns zu viel wäre, wenn wir beide zugleich hätten. Als wenn auch der eine von dem andern getrennt werden könnte. Oder als ob sie, wenn sie zusammen zu uns kämen, sich beengt fühlten, und wir nicht vielmehr erweitert würden. Was sagen denn die Worte: „es ist euch gut, daß ich hingehe, denn wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch“? Es scheint mir, daß die Jünger an der menschlichen Erscheinung des Herrn hingen, und als Menschen an dem Menschen mit menschlicher Liebe hingen. Er wollte aber, daß sie vielmehr eine

(1) Tract. 32 in evang. Joh.

göttliche Liebe haben und also aus Fleischlichgesinnten Geistlichgesinnte werden sollten, was der Mensch nur durch das Geschenk des heiligen Geistes werden kann. Demnach sagt er: ich sende euch die Gabe, wodurch ihr geistlich werden sollt, nämlich die Gabe des heiligen Geistes. Geistlich aber könnt ihr nicht werden, wenn ihr nicht aufhört fleischlich zu sein. Ihr werdet aber aufhören fleischlich zu sein, wenn die Gestalt des Fleisches euren Augen entzogen wird, auf daß die Gestalt Gottes euren Herzen eingepflanzt werde" (1).

Oft wies Augustinus in seinen Predigten darauf hin, daß der Glaube an den geschichtlich offenbarten, gottmenschlichen Erlöser die Grundbedingung des Heils sei, und die Menschen vermöge der Gnade, wodurch Gott sie zu seinen Kindern annehme, zu Kindern Gottes mache, während Christus durch Wesenseinheit mit dem Vater der Sohn Gottes sei. Den Begriff des Glaubens bezog Augustinus ganz besonders auf die Hingebung des Gemüths an das in Christo sichtbar gewordene und augenscheinlich sich darstellende Ebenbild Gottes. Aber wie er der Ueberzeugung war, daß allein die Kirche in dem Besitz der erlösenden Offenbarung Christi sei und von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes durchströmt werde (2), pflegte er es auch auszusprechen, daß der Glaube nur in der Kirche angeeignet werden könne, und ebensowohl der Kirche einverleibe, als mit Christo vereinige. Er sagte zum Beispiel: „das Heilmittel für alle Wunden der Seele und die einzige Sühne für die Sünden der Menschen ist der Glaube an Christum. Niemand kann gereinigt werden, der nicht durch den Glauben vereinigt und zusammengefügt wird mit dem Leibe Christi. Wer an den Sohn Gottes glaubt, der wird, in so fern er an ihm bleibet, durch die Aufnahme in die Kindschaft ein Sohn und Erbe Gottes und ein Miterbe Christi" (3). Häufig

(1) Serm. 270. (2) Serm. 269. (3) Serm. 143.

schwebte dem Augustinus, wenn er zur Gemeinde redete, ein Bild von der Herrlichkeit der Kirche vor, und mit begeisterten Worten suchte er diese Herrlichkeit zu schildern. Die Herrlichkeit der Kirche findet er unter dem Bilde des tugendsamen Weibes in den Sprüchwörtern Salomo's und unter dem Bilde der Geliebten in dem Hohenliede dargestellt(1). Die Kirche preist er als die Mutter der Märtyrer und überhaupt der Gläubigen. Von der Kirche sagt er: „wenn der Menge zu glauben ist, was ist so zahlreich, als die Kirche, die über den ganzen Erdkreis ausgebreitet ist? Wenn den Reichen zu glauben ist, sehet, wie viele Reiche hat sie in sich aufgenommen! Wenn den Armen zu glauben ist, sehet die Tausende der Armen! Wenn den Vornehmen zu glauben ist, so gehören sie fast alle schon der Kirche an. Wenn den Königen zu glauben ist, so sehen wir sie Christo unterworfen. Wenn den Beredten, Gelehrten und Klugen zu glauben ist, so sehen wir, wie viele Redner, Gebildete und Weise dieser Welt von jenen Fischern in's Netz gelockt sind, auf daß sie aus der Tiefe zum Heil emporgezogen würden, in dem Gedanken an ihn, der vom Himmel herabsteigend, um das große Uebel der menschlichen Seele, nämlich den Hochmuth, durch das Vorbild seiner Niedrigkeit zu heilen, das Schwache vor der Welt erwählte, daß er das Starke zu Schanden machte, und das Thörichte vor der Welt erwählte, daß er die Weisen, die nicht etwas waren, aber etwas zu sein schienen, zu Schanden machte, und das Verachtete vor der Welt erwählte und das da nichts ist, daß er zu nichte machte, was etwas ist" (2).

In einer andern Homilie pries Augustinus die Herrlichkeit der Kirche mit folgenden Worten: „Von unserm Herrn und Heiland ist vor langer Zeit geweissagt worden: „er schießt auf wie ein Reis, und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich". Weshalb wie eine Wurzel? „Weil er keine

(1) Serm. 37 und 22. (2) Serm. 51.

Gestalt noch Schöne hatte". Er hat gelitten, ist erniedrigt worden, ist verspeiet worden. Er hatte keine Gestalt, erschien als Mensch, obgleich er Gott war. Doch er steigt auf als eine Wurzel, die zwar nicht schön ist, doch in sich die Macht ihrer Schönheit trägt. Beachtet, sehet die Barmherzigkeit Gottes. Du siehst den schönen, lieblichen, von Blättern grünenden und an Früchten reichen Baum, und lobst ihn. Es erfreuet dich, von seiner Frucht zu pflücken, unter seinem Schatten zu sitzen und auszuruhen von der Hitze. Du lobst alle diese Schönheit. Wenn dir die Wurzel gezeigt wird, so ist keine Schönheit in ihr. Verachte sie nicht, weil sie unscheinbar und niedrig ist. Von ihr ist aufgesproßt, was du bewunderst. Sehet jetzt die Herrlichkeit des Baums. Die Kirche ist erwachsen, die Völker haben geglaubt, die Fürsten der Erde sind besiegt unter dem Namen Christi, damit sie Sieger auf Erden seien. Ihr Nacken ist gebeugt unter das Joch Christi. Alle fliehen zu dem Heil der Kirche, in jeglicher Bedrängniß und Trübsal. Emporgewachsen ist jenes Senfkorn, es ist größer geworden, als alles Kraut, es kommen die Vögel des Himmels, die Stolzen der Welt, und ruhen unter seinen Zweigen. Woher stammt diese so große Schönheit? Sie ist aufgesproßt aus verborgener Wurzel. Laßt uns die Wurzel aufsuchen. Er ist verspeit, erniedrigt, gegeißelt, gekreuzigt, verwundet, verachtet worden. Siehe hier ist keine Gestalt. Aber die Herrlichkeit der Wurzel blüht in der Kirche. Ihr könnt jetzt den Baum sehen, der aus jener Wurzel aufgesproßt ist und den Erdkreis erfüllt hat"(1). Wir erkennen in dieser Schilderung jene Zeit der Kirche, in welcher das Märtyrerthum der Gemeinde sein Ende erreicht hatte, aber die erste Gluth der Liebe noch fortdauerte, ein frisches Siegesgefühl durch die Kirche strömte, das christliche Leben und die kirchliche Verfassung sich reich entfaltet hatte, und von Einem Glaubensbande

(1) Serm. 44. Zu vergl. enarr. 1. in Psalm. 68.

umschlossen war. Im Gefühl dieser Macht und Größe der Kirche sprach einmal Augustinus in einer Himmelfahrtspredigt die Worte: „erhebe Dich, Gott, über den Himmel". Schon ist es geschehen, schon ist es erfüllt. Wir sehen es nicht, aber wir glauben es. Doch vor Augen haben wir das Folgende: „und Deine Ehre über die ganze Erde". Was bedeutet es: „und über die ganze Erde Deine Ehre"? Was anders, als über die ganze Erde Deine Kirche, über die ganze Erde Deine Braut, Deine Geliebte, Deine Taube, Deine Gattin? Diese ist Deine Ehre"(1). Aus diesen Worten des Augustinus erhellt, wie auch noch aus so vielen anderen Stellen seiner Schriften, von welcher Bedeutung zur Erweckung und Befestigung des Glaubens nach seiner Ueberzeugung die Kirche war. Ueber diese Bedeutung sagte er in einer Osterpredigt: „die Apostel sahen Christum gegenwärtig, aber sie sahen nicht die über den ganzen Erdkreis ausgebreitete Kirche. Sie sahen das Haupt und glaubten in Betreff des Leibes. Auch wir haben unser Theil. Wir haben auch eine Gnade der Ausspendung und Zutheilung, die an uns geschehen ist. Jene sahen das Haupt, und glaubten hinsichtlich des Leibes; wir sehen den Leib, laßt uns glauben an das Haupt"(2). Daß er aber auch andererseits die Gebrechen, welche dem damaligen kirchlichen Gemeindeleben anhafteten, in seinen Predigten nicht verschwieg, zeigen zum Beispiel folgende Worte: „eine Einzelne berührt ihn, aber die Schaaren bedrängen ihn(3), nämlich ihn bedrängen diejenigen, welche bei den Festen Jerusalems die Kirche und bei den Festen Babylons die Theater anfüllen. Sie tragen die Sakramente Christi und hassen die Gebote Christi"(4).

Wenn aus der bisherigen Darstellung die Ansicht ent-

(1) Serm. 262. (2) Serm. 242.

(3) Eine in Augustin's Werken öfter vorkommende allegorische Beziehung auf die Erzählung von der Heilung der Blutflüssigen.

(4) Enarr. in Psalm. 61.

nommen werden möchte, daß Auguſtinus ſich in ſeinen Predigten größtentheils mit dogmatiſchen Entwickelungen beſchäftigt habe, ſo würde doch, wie ſchon erwähnt iſt, dieſe Anſicht nicht richtig ſein. Das praktiſche Element, die Betrachtung der auf dem Glauben beruhenden chriſtlichen Lebensbildung, unter genauer Berückſichtigung der Zuſtände in der Gemeinde, die ſtrafende und ermahnende Verkündigung des göttlichen Willens, und der Troſt, deſſen die Seele bedarf, um auf dem Wege zu der himmliſchen Heimath nicht zu ermatten, — alles dieſes tritt ebenfalls ſehr bedeutend in Auguſtin's Predigten hervor, und läßt den dogmatiſchen Inhalt derſelben in wohlgeordnetem Verhältniß zu dem praktiſchen Inhalt erſcheinen. Auguſtinus machte aufmerkſam darauf, daß der wahre Glaube den Keim eines zum Wohlgefallen Gottes ſich entfaltenden Lebens in ſich trage, und namentlich die chriſtlichen Grundtugenden der Demuth, der Liebe und der Hoffnung aus ſich erzeuge. Sehr oft legte er dieſe Kardinaltugenden der Gemeinde ans Herz. Er ſagte: „dienet dem Herrn mit Furcht und jauchzet ihm mit Zittern". Jauchze ihm, und nicht dir; ihm, von welchem du biſt, was du biſt, ſowohl daß du Menſch biſt, als auch daß du gerecht biſt, wenn du anders ſchon gerecht biſt. Wenn du aber meinſt, daß du von ihm zwar Menſch biſt, von dir aber gerecht biſt, ſo dienſt du dem Herrn nicht mit Furcht und jauchzeſt ihm nicht mit Zittern, ſondern dir in deinem Eigendünkel. Und was ſonſt wird dir dann geſchehen, als das, was folgt: „auf daß der Herr nicht zürne und ihr nicht umkommt auf dem gerechten Wege? Es heißt nicht: auf daß der Herr nicht zürne und ihr nicht kommt auf den gerechten Weg, ſondern: „auf daß ihr nicht umkommt auf dem gerechten Wege". Du ſcheinſt dir ſchon gerecht zu ſein, weil du kein fremdes Eigenthum raubſt, kein Ehebrecher, kein Todtſchläger biſt, kein falſches Zeugniß gegen deinen Nächſten redeſt, Vater und Mutter ehrſt, den Einen Gott verehrſt, den Götzenbildern und Abgöttern nicht dienſt.

Du wirst umkommen auf diesem Wege, wenn du dieses dir selbst zuschreibst und meinst, daß du dieses von dir selbst hast. Denn die Ungläubigen kommen nicht auf den gerechten Weg, die Hochmüthigen kommen um auf dem gerechten Wege. Was sollen wir denn thun, damit wir nicht umkommen auf dem gerechten Wege? „Selig sind alle, die auf ihn vertrauen!" Wenn die auf ihn Vertrauenden selig sind, so sind die auf sich selbst Vertrauenden unselig. Denn „verflucht ist ein jeglicher Mensch, der seine Hoffnung auf einen Menschen setzt". Also auch nicht auf dich, weil auch du ein Mensch bist. Wenn du auf einen anderen Menschen deine Hoffnung setzest, so bist du wider Gebühr demüthig; wenn du aber deine Hoffnung auf dich setzest, so bist du mit Gefahr hochmüthig. Was ist aber für ein Unterschied? Es ist Beides verderblich, keins von Beidem sollen wir wählen. Der wider Gebühr Demüthige wird nicht erhöht, und der mit Gefahr Hochmüthige wird herabgestürzt. Endlich, auf daß ihr erkennet, daß jene Worte: „dienet dem Herrn mit Furcht und jauchzet ihm mit Zittern", zu dem Zwecke gesagt sind, um die Gesinnung des Selbstvertrauens zurückzuweisen, so hört den Apostel, der dieselben Worte spricht und ihren Sinn auslegt. Die Worte des Apostels sind diese: „schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern". Weshalb denn soll ich mit Furcht und Zittern meine Seligkeit schaffen, da es in meiner Macht steht, meine Seligkeit zu schaffen? Willst du hören, weshalb mit Furcht und Zittern? „Denn Gott ist es, der in euch wirket". Deshalb mit Furcht und Zittern, weil der Hochmüthige verliert, was der Demüthige erreicht. Wenn es nun Gott ist, der in uns wirket, weshalb ist denn gesagt: „schaffet eure Seligkeit"? Weil er so in uns wirket, daß auch wir wirken. Sei mein Helfer! Es bezeichnet, wer den Helfer anruft, zugleich seine eigne Wirksamkeit. Aber der gute Wille, sprichst du, ist mein. Ich gestehe es zu, er ist dein. Aber von wem gegeben? von wem geweckt? Höre nicht mich, sondern den

Apostel. „Gott ist es", spricht er, „der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen". Was ist es demnach, das du dir anmaßest? Was ist es, daß du hochmüthig einhergingst und in's Verderben gingst? Kehre in dein Herz zurück, erkenne, daß du sündig bist, und auf daß du gut sein mögest, rufe den Guten an. Denn Gott hat bei dir nur an demjenigen, was du von Gott hast, Wohlgefallen; das aber, was du von dir selbst hast, gereicht zum Mißfallen Gottes. Wenn du an dein Gutes denkst, was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen? Gott allein kennt nichts Anderes als Geben. Wenn du unter ihm stehst, oder vielmehr, weil du unter ihm stehst, so freue dich, daß du zu seinem Bilde geschaffen bist, damit du in ihm erfunden werdest, der du in dir selbst in's Verderben gegangen bist. Denn in dir selbst konntest du dich nur verderben, und vermagst dich nicht wiederzufinden, wenn nicht dein Schöpfer dich wiedersucht"(1).

In einer anderen Homilie sagte Augustinus: „nichts ist so sehr bei dem Reichthum zu fürchten, als der Hochmuth. Der Apostel Paulus erinnert den Timotheus: „gebiete den Reichen von dieser Welt, daß sie nicht hochmüthig gesinnt seien". Er fürchtet nicht den Reichthum, sondern die Krankheit des Reichthums. Die Krankheit aber des Reichthums ist Hochmuth. Wer sich nicht deshalb, weil er reich ist, für groß hält, ist als Reicher groß; wer sich aber deshalb für groß hält, ist hochmüthig und armselig, am Fleisch übermäßig, am Geist ein Bettler. „Gebiete also den Reichen von dieser Welt". Der Apostel hätte nicht hinzugefügt „von dieser Welt", wenn es nicht auch Reiche gäbe, die nicht von dieser Welt sind. Welches sind die Reichen, die nicht von dieser Welt sind? Ihr Herr und Haupt ist der, von welchem gesagt ist: „er ist, ob er wohl reich war, um euretwillen

(1) Serm. 13.

arm geworden, auf daß ihr durch seine Armuth reich würdet". Betrachte seine Reichthümer: „im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Alles ist durch dasselbe geschaffen worden". Was ist reicher, als der, durch welchen Alles geschaffen ist? Gold kann der Reiche haben, schaffen kann er nicht. Nachdem also seine Reichthümer dargestellt sind, so betrachte nun seine Armuth: „und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns". Durch diese Armuth sind wir reich geworden. Alle Gläubige sind wahrhaft reich. Halte sich Niemand für gering, der arm in seiner Kammer und reich in seinem Bewußtsein ist. Wer in seinem Bewußtsein reich ist, schläft ruhiger auf der Erde, als der Reiche auf seinem Purpur. Bewahre in deinem Herzen den Reichthum, welchen dir die Armuth des Herrn deines Gottes gebracht hat. Ja vielmehr laß ihn selbst deinen Wächter sein. Damit aus deinem Herzen nicht weiche, was er gegeben hat, möge er selbst, der es gegeben hat, es bewahren. Alle Gläubige sind wahrhaft reich, aber nicht Reiche von dieser Welt. Sie kennen auch jetzt ihre Reichthümer noch nicht, werden diese aber dereinst erkennen. Die Wurzel lebt, aber zur Zeit des Winters ist der grüne Baum dem dürren Baume ähnlich. Zur Winterzeit sind beide, der dürre Baum und der grüne Baum, entblößt von dem Schmuck der Blätter und leer von dem Schmuck der Früchte. Es wird der Sommer kommen und die Bäume unterscheiden. Die lebendige Wurzel treibt Blätter hervor, und der Baum wird angefüllt mit Früchten; der dürre Baum dagegen wird im Sommer, ebenso wie im Winter, leer zurückbleiben. Jenem wird die Vorrathskammer bereitet, an diesen wird die Axt gelegt, auf daß er abgehauen und ins Feuer geworfen werde. Also auch ist unser Sommer die Ankunft Christi, unser Winter ist die Verborgenheit Christi, unser Sommer die Offenbarung Christi. Indessen sind doch keineswegs die Reichen von dieser Welt verachtet worden. Auch diese hat der Herr, der, ob er wohl reich

war, doch um unsertwillen arm geworden ist, durch seine Armuth gewonnen. Möge der Reiche demüthig sein, möge er sich mehr darüber freuen, daß er ein Christ sei, als daß er reich sei. Möge er nicht aufgeblasen sein, sich nicht überheben, seinen armen Bruder ansehen, und sich nicht schämen, der Bruder des Armen genannt zu werden. Denn wie reich er auch sein mag, so ist doch Christus noch reicher, der gewollt hat, daß die, für welche er sein Blut vergossen hat, seine Brüder sein sollten" (1).

Daß der wahre Glaube unzertrennlich von der Liebe sei, hob Augustinus oft in seinen Predigten hervor. War doch der Glaube die Hingebung an die Offenbarung der erbarmungsreichsten göttlichen Liebe. Häufig wies Augustinus darauf hin, daß der Glaube ohne die Liebe nicht zu rechtfertigen vermöge. Dem Herzen wenigstens müsse im Glauben die Liebe eingepflanzt sein, wenn sie sich auch im äußern Leben nicht mehr offenbaren könne. „Der Mensch", sagte Augustinus, „kann ohne die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden, wenn der Glaube durch die Liebe im Herzen wirksam ist, ob diese dann auch nicht mehr in Werken sich äußerlich erzeige" (2). So wie der Geist des Evangeliums der Geist der göttlichen Liebe ist und alle begeisterten Verkündiger des Evangeliums Zeugniß gegeben haben von der Liebe, daß sie des Gesetzes Erfüllung sei, finden sich auch in den Predigten des Augustinus viele begeisterte Zungen, welche von der Liebe reden und die Liebe in den Gemüthern auszubreiten suchen. Er sagte zum Beispiel in einer Homilie: „ein Herz, welches voll von Liebe ist, umfaßt und bewahrt die reiche Fülle und Lehre der heiligen Schrift ohne Irrthum und ohne Mühe, gemäß den Worten des Apostels: „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung". Unzweifelhaft ist ein Mensch, in welchem die Liebe wohnt, ein Tempel Gottes. Denn auch Johannes sagt: „Gott ist die Liebe". Indem

(1) Serm. 36. (2) Serm. 2.

aber dieſes die Apoſtel ſagten und uns die Herrlichkeit der Liebe anempfahlen, konnten ſie uns wahrlich nichts Anderes mittheilen, als was ſie ſelbſt empfangen hatten. Nämlich der Herr, welcher ſie ſpeiſte mit dem Wort der Wahrheit, mit dem Wort der Liebe, welches er ſelbſt iſt, das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen iſt, ſagt ſelber: „ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebet"; und abermals: „daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger ſeid, wenn ihr Liebe unter einander habt". Denn er, welcher erſchien, um durch die Schmach des Kreuzes das Verderben des Fleiſches zu vernichten, und die alten Bande unſers Todes durch die neue Aufopferung ſeines Todes aufzulöſen, ſchuf durch ſein neues Gebot den neuen Menſchen. Wenn du alſo die alte Sünde vertilgen willſt, ſo löſche mit dem neuen Gebote die Begierde aus, und umfaſſe die Liebe. Denn gleichwie die Wurzel alles Uebels die Begierde iſt, alſo auch iſt die Wurzel alles Guten die Liebe. Die ganze Größe und Weite der göttlichen Ausſprüche bezieht ſich auf die Liebe, mit welcher wir Gott und den Nächſten lieben. Denn alſo lehrt der himmliſche Meiſter: „in dieſen beiden Geboten hanget das ganze Geſetz und die Propheten". Wenn es dir daher nicht möglich iſt, alle Blätter der heiligen Schrift zu durchforſchen, alle verhüllten Ausſprüche zu entwickeln, alle Geheimniſſe der Schrift zu durchdringen, ſo halte die Liebe feſt, in welcher Alles hanget. Dann wirſt du feſthalten, was du ſchon gelernt haſt, und wirſt auch feſthalten, was du noch nicht gelernt haſt. In demjenigen, was du aus der Schrift erkannt haſt, iſt die Liebe offenbar, und in demjenigen, was du noch nicht erkannt haſt, iſt die Liebe verborgen. Wer demnach in ſeinem Leben die Liebe feſthält, der hält ſowohl das Offenbare als auch das Verborgene in den göttlichen Worten feſt. Trachtet daher nach der Liebe, dem ſüßen und heilbringenden Band der Geiſter, ohne welches der Reiche arm, und mit welchem der Arme reich iſt. Sie trägt im Unglück,

verleiht im Glücke Maaß, ist stark in großen Leiden, freudig in guten Werken, sicher in der Anfechtung, weitherzig in der Gastfreiheit, glücklich unter den wahren Brüdern und geduldig unter den falschen Brüdern. Sie ist in Abel angenehm bei dem Opfer, in Noah sicher bei der Sündfluth, in Abraham treu auf der Wallfahrt, in Moses milde unter der Ungerechtigkeit, in David sanftmüthig unter den Trübsalen. Sie erwartet in den drei Knaben unschuldig die schmeichelnden Flammen, und erduldet in den Makkabäern muthig das grause Feuer. Sie ist keusch in dem Weibe Susanna, in der Wittwe Anna, in der Jungfrau Maria. Sie ist in Paulus freimüthig bis zur Zurechtweisung, in Petrus demüthig zum Gehorsam, in den Christen menschlich zum Bekenntniß, in Christo göttlich zur Vergebung. Doch was kann ich Größeres und Reicheres über die Liebe sagen, als ihr Lob, welches der Herr durch den Mund des Apostels verkündigen läßt? (1. Cor. 13, 1—8.) Wie groß ist sie! die Seele der Wissenschaft, die Kraft der Weissagung, das Heil der Sakramente, die Grundlage der Weisheit, die Frucht des Glaubens, der Reichthum der Armen, das Leben der Sterbenden! Was ist so großherzig, als für die Gottlosen zu sterben? Was ist so gütig, als die Feinde zu lieben? Sie allein ist es, die von fremdem Glücke nicht bedrückt wird, weil sie nicht beneidet. Sie allein ist es, welche im eignen Glücke sich nicht erhebt, weil sie sich nicht aufbläht. Sie allein ist es, welche von bösem Gewissen nicht gestachelt wird, weil sie nichts Böses thut. Wenn sie geschmäht wird, so ist sie getrost, wenn sie gehaßt wird, so ist sie gütig, wenn ihr gezürnt wird, so ist sie ruhig, wenn ihr Nachstellungen bereitet werden, so bleibt sie unschuldig, sie seufzt unter der Ungerechtigkeit, sie athmet auf in der Wahrheit. Was ist stärker als sie, nicht um die Ungerechtigkeit zu vergelten, sondern zu verschmerzen? Was ist treuer als sie, nicht der Eitelkeit, sondern der Ewigkeit? Denn deshalb duldet sie Alles in dem gegenwärtigen Leben, weil

sie Alles hofft von dem zukünftigen Leben, und trägt Alles, was ihr hier zugefügt wird, weil sie Alles hofft, was ihr dort verheißen wird. Also trachtet nach der Liebe, und bringt, indem ihr in euch den heiligen Gedanken an sie bewegt, die Früchte der Gerechtigkeit; und Alles, was ihr noch reicher, als ich es sagen konnte, an ihr zu loben findet, laßt aus eurem Wandel hervorleuchten" (1).

Oft hob Augustinus hervor, daß jegliche Liebe, welche mit Recht den Namen der Liebe verdiene, aus der Liebe zu Gott, dem zuerst Liebenden, ihren Ursprung und ihre Triebkraft habe, und suchte sowohl aus dem Gesichtspunkt der heiligsten Pflicht, als auch aus dem Gesichtspunkt des höchsten, gewissesten und beseligendsten Gutes, außer welchem es keine Beseligung gebe, seine Zuhörer für die Alles beherrschende Liebe zu Gott zu begeistern. Er sagte: „Niemand ist, der nicht liebt; aber es fragt sich, was er liebt. Wir werden daher erinnert, nicht daß wir lieben sollen, sondern daß wir erwählen sollen, was wir lieben. Aber wie können wir erwählen, wenn wir nicht zuvor erwählt sind? Denn wir lieben nicht, wenn wir nicht zuerst geliebet sind. Frage nur, woher der Mensch Gott liebt, und du wirst keine andere Antwort empfangen, als diese: weil Gott ihn zuerst geliebt hat. Er, den wir lieben, hat sich selbst uns dargegeben, und uns mitgetheilt, wodurch wir ihn lieben können. Denn was hat er uns gegeben, wodurch wir ihn lieben können? Vernehmt es von dem Apostel Paulus. „Die Liebe Gottes", spricht er, „ist ausgegossen in unsere Herzen". Woher? etwa von uns? Nein. Woher denn? „Durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist". Laßt uns daher Gott aus Gott lieben. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm". Sogar die niedrige und irdische Liebe, sogar die befleckte und lasterhafte Liebe, welche auf leibliche Schönheit ihre Begierde richtet, giebt

(1) Serm. 350.

uns eine Hindeutung, die wir auf das Höhere und Reinere beziehen können. Es liebt jemand mit lüsterner und unkeuscher Begierde ein schönes Weib, es reizt ihn die Schönheit des Leibes, aber innerlich strebt er nach der Gegenseitigkeit der Liebe. Denn wenn er hört, daß jene ihn haßt, ist dann nicht alsbald seine heiße Begierde nach den schönen Gliedern abgekühlt, und fährt er nicht gewissermaßen von seinem Vorhaben zurück, wendet sich ab, ist erbittert, beginnt sogar zu hassen, was er liebte? Ist etwa die Gestalt verändert? Ist dort nicht mehr Alles, was ihn anlockte? Es ist dort. Aber indem er entbrannt war gegen das, was er sah, forderte er vom Herzen das, was er nicht sah. Wie viel heftiger jedoch entbrennt er, wenn er wahrnimmt, daß seine Liebe erwiedert wird! Er sieht sie, sie sieht ihn, die Liebe sieht Niemand, und doch wird gerade diese, die nicht gesehen wird, geliebt. Erhebt euch von dieser niedrigen Begierde, damit ihr bleiben mögt in der reinsten Liebe. Du siehst Gott nicht; liebe ihn, und du hast ihn. Wie Vieles wird mit verwerflicher Begierde geliebt, und doch nicht besessen! Ist die Liebe zum Golde gleichbedeutend mit dem Besitz des Goldes? Viele lieben es und haben es nicht. Ist die Begierde nach Ruhm gleichbedeutend mit dem Besitz des Ruhmes? Viele, die ohne Ruhm sind, lechzen darnach, ihn zu haben, suchen ihn zu gewinnen, und sterben gemeiniglich, bevor sie finden, was sie suchen. Gott bietet sich uns dar. Er ruft uns zu: liebet mich und ihr sollt mich haben, da ihr mich nicht lieben könnt, wenn ihr mich nicht habt. Prüfet euch denn selbst wohl, durchforschet die innerlichen Tiefen eures Herzens, sehet zu und merket, was ihr besitzet von der Liebe, und vermehret das, was ihr findet. Achtet auf solchen Schatz, auf daß ihr inwendig reich sein möget. Was ist so lieb, so köstlich, als die Liebe selbst? Und welches ist ihr Preis? Ihr Preis bist du selbst. Wenn du die Liebe haben willst, so suche dich selbst und finde dich selbst. Fürchtest du dich selbst hinzugeben,

um dich nicht aufzuopfern? Im Gegentheil, wenn du dich nicht hingiebst, wirst du dich verderben. Höre, was die Liebe durch den Mund der Weisheit zu dir spricht: „gieb mir, mein Sohn, dein Herz". Es war schlecht daran, als es von dir selbst und bei dir selbst war. Denn da wurdest du von eitlen und verderblichen Lüsten fortgerissen. Nimm es dort hinweg. Wohin willst du es bringen? Wo willst du es ruhen lassen? „Gieb mir dein Herz". Mein sei es, und es wird dir nicht verloren gehen. Denn siehe zu, ob er dir etwas übrig lassen will, worin du auch nur dich selbst lieben mögest? Er spricht zu dir: „du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Geiste". Was bleibt dir von deinem Herzen übrig, womit du dich selbst lieben könntest? was von deiner Seele? was von deinem Geiste? Er spricht: „von ganzem". Er, der dich geschaffen hat, fordert dich ganz für sich. Aber sei nicht traurig, als ob in dir nichts bliebe, woran du dich freuen könntest. „Möge Israel sich freuen, nicht in sich selber, sondern in dem, der ihn gemacht hat"! Oder du antwortest und sprichst: wenn mir nichts übrig bleibt, worin ich mich selbst lieben darf, weil mir geboten wird, daß ich von ganzem Herzen, von ganzer Seele und ganzem Geiste ihn lieben soll, der mich gemacht hat, wie wird mir denn durch das zweite Gebot anbefohlen, meinen Nächsten zu lieben als mich selbst? Willst du hören, weshalb du dich liebst? Deshalb liebst du dich, weil du Gott von ganzem Herzen liebst. Wenn du ihn liebst, wirst du gefördert, und wirst dort sein, wo du nimmer verderben kannst. Aber du sprichst: wann habe ich mich jemals nicht geliebt? Wahrlich, du liebtest dich nicht, als du Gott nicht liebtest, der dich geschaffen hat, sondern während du dich haßtest, wähntest du, daß du dich liebtest. Denn wer die Ungerechtigkeit liebt, haßt seine Seele"(1).

(1) Serm. 34.

Von der Liebe zu Gott, die Eins ist mit der Liebe zu Christo und seinem Reiche, sagte Augustinus in einer andern Homilie, indem er an die Worte des Heilandes: „wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht werth", seine Worte anschloß: „die Liebe der Eltern, der Gattin, der Kinder hat der Herr nicht aufgehoben, sondern geordnet. Er sagte nicht: wer liebt, — sondern: „wer mehr liebt als mich". Liebe deinen Vater, aber nicht mehr als den Herrn. Liebe deinen Erzeuger, aber nicht mehr als deinen Schöpfer. Dein Vater hat dich gezeugt, aber dich nicht geschaffen, denn er wußte nicht, wie du sein würdest, als er dich zeugte. Dein Vater hat dich ernährt, aber doch nicht von dem Seinigen dem Hungrigen Brod gegeben. Endlich, was dir auch dein Vater auf Erden aufbewahren mag, so geht er erst davon, damit du ihm nachfolgest und macht deinem Leben Platz durch seinen Tod. Gott aber, dein Vater, bewahrt dir Alles, was er dir bewahrt, in der Gemeinschaft mit sich, daß du mit ihm dein Erbtheil besitzen, ihm, dem in Ewigkeit Bleibenden, anhangen und in ihm ewiglich bleiben mögest. Liebe also deinen Vater, aber nicht mehr als deinen Gott; liebe deine Mutter, aber nicht mehr als die Kirche, die dich zum ewigen Leben erzeugt hat. Erwäge aus der Liebe zu deinen Eltern, wie sehr du Gott und die Kirche lieben mußt. Denn wenn jene, die dich als Sterblichen gezeugt haben, schon so sehr zu lieben sind, mit welcher Liebe müssen denn diese geliebt werden, die dich gezeugt haben, damit du zum ewigen Leben gelangen und in Ewigkeit bleiben solltest? Liebe deine Gattin, liebe deine Kinder in Gott, so daß du ihnen gemeinsam mit dir förderlich bist zur Verehrung Gottes. Keine Trennung darfst du dann fürchten. Es wird vielleicht die Stunde des Märtyrerthums kommen. Du willst Christum bekennen. In Folge deines Bekenntnisses wirst du vielleicht zeitliche Strafe oder zeitlichen Tod empfangen. Vater oder Gattin, oder Sohn reden dir mit Schmeichelworten zu, daß du nicht

sterben wolleſt, und bewirken durch ihr ſchmeichelndes Bitten, daß du ſtirbſt. Wenn ſie es nicht bewirken, ſo wirſt du dir des Wortes bewußt ſein: „wer Vater, oder Mutter, oder Gattin, oder Kinder mehr liebt als mich, der iſt meiner nicht werth“ (1).

Ein anderes Mal bezeichnete Auguſtinus mit folgenden Worten die Liebe zu Gott als das höchſte Gut: „wendet euer Herz zu Gott hin. Laßt euch nicht täuſchen. Dann wenn es euch wohl geht in der Welt, dann fraget euch, ob ihr die Welt liebt, oder nicht. Lernet ſie zu verlaſſen, bevor ihr verlaſſen werdet. Was heißt das: verlaſſen? Nicht mit der Seele lieben. Während das, was du verlaſſen mußt, noch bei dir iſt, löſe das Band der Liebe auf. Sei bereit nach dem Willen deines Gottes. Halte dich an ihn, den du nicht gegen deinen Willen verlierſt, auf daß du, wenn du dieſes Zeitliche verlieren ſollſt, ſprechen kannſt: „der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, der Name des Herrn ſei gelobet“. Wenn es aber geſchieht und Gott es ſo will, daß du das, was bei dir iſt, bis ans Ende behältſt, ſo wirſt du, aus dieſem Leben ſcheidend, den Lohn empfangen, und zur vollendeten Seligkeit gelangen, wo du das Halleluja ſingſt. Mögen euch dieſe Worte dazu ſtärken, daß ihr die Welt nicht lieb habt. Die Liebe der Welt und die Freundſchaft der Welt macht uns Gott zu Feinden. Sie bietet euch nicht dar, was ſie verheißt; ſie lügt und betrügt. Daher hören die Menſchen in der Welt nicht auf zu hoffen; und wer erreicht Alles, was er hofft? Was er aber auch erreichen möge, es iſt ihm alsbald, nachdem er es erreicht hat, zum Ueberdruß. Halte dich alſo an Gott, der dir niemals zum Ueberdruſſe wird, weil nichts ſchöner iſt. Denn deshalb wird jenes dir überdrüſſig, weil es nicht das iſt, was er iſt. Dir, o Seele, genügt der allein, der dich geſchaffen hat. Alles, was du ſonſt ergreifeſt, iſt elend, weil

(1) Serm. 344.

nur er allein, der dich zu seinem Bilde geschaffen hat, dir genug sein kann. „Herr", stehet geschrieben, „zeige uns den Vater, und es genüget uns". Bei ihm allein nur kann sichere Ruhe sein, und wo diese ist, da ist, so zu sagen, die Sattheit, die nimmer satt wird. Denn du wirst weder also gesättigt, daß du fortgehen möchtest, noch wirst du etwas entbehren, daß du Mangel leiden könntest" (1).

Aber so wie Augustinus in seinen Predigten darauf hinwies, daß die Liebe zu Gott des Gesetzes Erfüllung sei, und mit Worten, die von der tiefsten Sehnsucht seiner Seele durchglüht waren, zur Vollkommenheit der Liebe ermahnte, stellte er es ebenfalls dar, daß die vollkommene Liebe zu Gott für den Menschen auf Erden das zwar stets zu erstrebende, aber nie erreichte Ziel der Heiligung sei, und daß deshalb die Furcht vor Gott nie aus dem menschlichen Herzen weichen, sondern, in so weit die Liebe noch nicht zur Vollendung gelangt sei, ebenfalls bei dem Menschen walten, und ihm ihren heilsamen Antrieb zum Wachsthum in der Liebe mittheilen müsse. Er sprach sich hierüber zum Beispiel auf folgende Weise aus: „ich zweifle nicht, daß euren Herzen die Furcht vor Gott eingepflanzt sei, damit ihr zur wahren Stärke gelangen möget. Denn da stark genannt wird, wer Niemanden fürchtet, so ist mit Verkehrtheit stark, wer nicht zuerst Gott fürchten will, auf daß er, sich fürchtend, höre, hörend liebe, und liebend sich nicht mehr fürchte. Dann wird er wahrhaft stark sein, nicht durch hochmüthige Verstocktheit, sondern durch sichere Gerechtigkeit. Denn wenn die angedrohte Strafe gefürchtet wird, lernt man den Lohn lieben, der verheißen wird. Und so wird durch die Furcht vor der Strafe ein frommes Leben bewahrt, und durch ein frommes Leben ein gutes Gewissen erworben, also daß durch das gute Gewissen keine Strafe mehr gefürchtet wird. Möge deshalb sich fürchten lernen, wer nicht fürchten will. Möge

(1) Serm. 125.

lernen zur Zeit bekümmert zu sein, wer in Ewigkeit sicher sein will. Johannes sagt: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus", und er sagt recht. Wenn du also keine Furcht haben willst, so siehe zuvor zu, ob du schon die vollkommene Liebe hast, welche die Furcht austreibt. Wenn aber vor dieser Vollendung die Furcht ausgeschlossen wird, so bläht sich der Hochmuth auf und erbaut die Liebe nicht. Denn gleichwie bei guter Gesundheit der Hunger nicht durch Verschmähen der Speise, sondern durch Speise vertrieben wird, also auch muß in einem guten Gemüthe die Furcht nicht durch Eitelkeit, sondern durch Liebe vertrieben werden. Darum erprüfe du, der du nicht mehr fürchten willst, dein Gewissen. Streichle nicht auf der Oberfläche umher, sondern dringe in dich ein, und erforsche das Inwendige deines Herzens. Erwäge mit Fleiß, ob dort keine Giftader die verderbliche Liebe dieser Welt einsauge, ob du von keiner Lockung fleischlicher Lust bewegt und hingenommen, von keiner eitlen Selbstüberhebung getrieben werdest, unter keiner nichtigen Sorge seufzest, und wagen kannst, es auszusprechen, daß du, welche Tiefen deines Bewußtseins du auch durchforschest, dich rein und lauter sehest von allen bösen Werken, Worten und Gedanken. Wenn dies der Fall ist, so freust du dich mit Recht; freue dich, daß du ohne Furcht bist. Es hat sie ausgeschlossen die Liebe zu Gott, den du von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe liebst. Es hat sie auch ausgeschlossen die Liebe zu dem Nächsten, den du als dich selbst liebst. Deshalb auch bemühst du dich um ihn, daß er mit dir von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe Gott liebe, da du ebenfalls dich selbst nur dann auf die rechte Weise liebst, wenn du Gott so sehr liebst, daß du ihn bei dem Hinblicke auf dich selbst nicht weniger liebst. Wenn du aber auch von keiner Begierde, die sich auf unter dir Befindliches bezieht, angelockt wirst, — wer indessen könnte dies von sich rühmen? —

doch dich ſelbſt in dir ſelbſt liebſt und dich in dir ſelbſt gefällſt, ſo mußt du um ſo mehr fürchten, weil du nichts fürchteſt. Denn nicht durch jede Liebe darf die Furcht ausgetrieben werden, ſondern durch die rechte Liebe, durch welche wir Gott von ganzem Herzen lieben. Sich aber in ſich ſelbſt lieben und ſich in ſich ſelbſt gefallen, iſt nicht die Liebe der Gerechtigkeit, ſondern die Eitelkeit des Hochmuthes. Siehe, was liebt doch der, welcher ſich ſelbſt nicht in Gott, ſondern in ſich ſelbſt liebt! Mit Recht wird zu ihm geſagt: „ſei nicht ſtolz, ſondern fürchte dich“. Denn wer ſtolz iſt und ſich deshalb nicht fürchtet, der fürchtet ſich verderblicher Weiſe nicht, weil er nicht auf feſtem Grunde ſteht, ſondern von dem Winde des Hochmuthes umhergeworfen wird. Oder lieben diejenigen etwas Gutes, welche eben dieſes: nicht zu fürchten, — ſeiner ſelbſt wegen lieben? Sie können durch Entmenſchung ſich hierzu verblenden; wie wenn zum Beiſpiel ein kühner Räuber eben wegen ſeiner Liebe, wodurch er es liebt, nichts zu fürchten, furchtbare Frevelthaten begeht, um auszuüben, was er liebt. Das alſo, was bei den ſchlechteſten Menſchen gefunden wird, darf nicht als ein großes Gut geliebt werden. Daher ſind die Weiſen dieſer Welt zu verwerfen, und nicht allein die Epikuräer, welche um den Preis körperlicher Luſt die Gerechtigkeit ſelbſt verkaufen. Nämlich auch ſie rühmen ſich, daß ſie ſtark ſeien und nichts fürchten, indem ſie wähnen, daß Gott um die menſchlichen Angelegenheiten ſich nicht bekümmere, und daß nach dieſem irdiſchen Leben kein zukünftiges Leben ſei; und gegen das in dem irdiſchen Leben ihnen begegnende Widerwärtige erachten ſie ſich dadurch geſchützt, daß ſie die Luſt des Körpers, wenn ſie dieſelbe auch im Körper ſelbſt nicht feſtzuhalten vermögen, dennoch im Geiſte denken, und durch dieſen Gedanken das Glück der körperlichen Luſt ſogar gegen den Andrang des körperlichen Schmerzes bewahren können. Treibt auch bei ihnen nicht die Liebe die Furcht aus? Aber die Liebe der ſchmählichſten Luſt, oder die Liebe der ſchmäh-

lichsten Eitelkeit. Doch nicht sie allein sind verwerflich, sondern auch die Stoiker. Denn auch die Stoiker rühmen ihre Stärke, doch nicht wegen der Lust des Körpers, sondern wegen der Tugend der Seele halten sie eben um der Furchtlosigkeit willen auf die Furchtlosigkeit, von Stolz aufgeblasen, und nicht gesund durch Weisheit, sondern verhärtet durch Irrthum. Sie sind um so weniger gesund, weil sie meinen, daß der kranke Geist von ihnen selbst geheilt werden könne. Zur Gesundheit aber des Geistes rechnen sie dieses, daß nicht einmal der Weise Mitleid haben müsse. Denn, sagen sie, wenn er Mitleid hat, so hat er Schmerz; was aber Schmerz empfindet, ist nicht gesund. O thörichte Blindheit! Wie? wenn er deshalb um so weniger Schmerz empfindet, weil er nicht gesund ist? Es ist nämlich ein Unterschied, ob jemand wegen vollkommener Gesundheit keinen Schmerz empfindet, welches bei den Heiligen sowohl in Ansehung des Leibes als auch in Ansehung des Geistes stattfinden wird in der Auferstehung der Todten. Doch die Stoiker schenken der Auferstehung keinen Glauben, weil sie unwissende Lehrer haben, indem sie sich selbst zu Lehrern haben. Es ist also ein Unterschied, ob etwas wegen Gesundheit oder wegen Gefühllosigkeit keinen Schmerz empfindet. Denn im gesunden Zustande dieses sterblichen Lebens empfindet das Fleisch Schmerz, wenn es verletzt wird. Ebenso verhält es sich auch in diesem irdischen Leben mit einem gutgearteten Geiste, der, durch fremdes Elend gerührt, in Barmherzigkeit mitleidet. Das Fleisch aber, wenn es durch schwere Krankheit gefühllos geworden, oder nach Aushauchung des Geistes erstorben ist, empfindet keinen Schmerz, wenn es verletzt wird. Aehnlich ist der Geist jener beschaffen, die ohne Gott von Weisheit reden, oder vielmehr ersterben. Denn gleichwie der Leib unter dem Anhauche des Geistes lebt, also auch lebt der Geist unter dem Anhauche Gottes. Mögen sie daher zusehen, die weder Schmerz noch Furcht empfinden, ob sie gesund sind oder todt. Der Christ aber möge sich

fürchten, so lange die völlige Liebe nicht die Furcht ausgetrieben hat. Er möge glauben und erkennen, daß er, so lange er in diesem vergänglichen und die Seele beschwerenden Leibe lebt, noch nicht bei dem Herrn in der Heimath ist. Die Furcht sei desto geringer, je näher das Vaterland liegt, welches wir erstreben. Denn größer muß die Furcht bei denen sein, welche von der Heimath fern sind, geringer muß die Furcht bei denen sein, welche der Heimath näher sind, keine Furcht mehr ist bei denen, welche zur Heimath gelangt sind. So führt die Furcht zur Liebe, und die vollkommene Liebe treibet die Furcht aus. Doch wolle der Christ sich nicht vor denen fürchten, die den Leib tödten und nachher nichts thun können, sondern vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle"(1).

Demnach hatte Augustinus, indem er durch seine Predigten bei denen, die ihn hörten, die Liebe zu Gott zu entzünden suchte, auch das ernstlichste Bestreben, ihren Gemüthern die heilsame Furcht vor Gott einzuflößen, aber doch immer wieder in Beziehung auf die barmherzige göttliche Liebe, gemäß dem Grundsatze, daß die Abgründe der falschen Sicherheit und der Verzweiflung mit gleicher Wachsamkeit zu vermeiden seien. Er sagte darüber: „Niemand sei bekümmert, daß ihm seine Sünde nicht vergeben werden möge, aber wiederum überlasse sich auch Niemand einer falschen Sicherheit. Durch Beides, sowohl durch Verzweiflung als auch durch verkehrte Hoffnung, wird die Seele getödtet. Denn so wie die gute und rechte Hoffnung uns befreit, eben so auch bethört uns die verkehrte Hoffnung. Es giebt Menschen, welche bei dem Gedanken an das von ihnen begangene Böse nicht glauben, daß ihnen verziehen werden könne. In dieser Meinung geben sie ihre Seele schon verloren und kommen um in Verzweifelung. Sie sprechen bei sich: wir haben doch keine Hoffnung mehr; die

(1) Serm. 348.

großen Sünden, die wir begangen haben, können uns nicht erlaſſen und verziehen werden. Warum ſollen wir denn nicht unſern Begierden nachgehen? Wir wollen wenigſtens in der Gegenwart unſre Luſt befriedigen, da wir in der Zukunft keinen Lohn zu erwarten haben; wir wollen thun, was uns gefällt, wenn es auch verboten iſt, damit wir wenigſtens zeitliches Glück haben, da wir des ewigen Heils nicht werth ſind. Mit ſolchen Worten gehen ſie durch Verzweifelung ins Verderben. Doch es kommt zu ihnen der Herr des Weinberges. Er ruft den Verzweifelnden durch den Propheten Ezechiel die Worte zu: „an dem Tage, an welchem ein Menſch ſich bekehrt von ſeinem böſen Wege, will ich alle ſeine Ungerechtigkeit vergeſſen“. Wenn ſie dieſe Stimme hören und glauben, ſo werden ſie von ihrer Verzweiflung geheilt, und tauchen wieder auf aus dem weiten und tiefen Abgrunde des Verderbens, in welchen ſie verſunken waren. Aber nun iſt zu fürchten, daß ſie in einen andern Abgrund gerathen. Sie faſſen ganz entgegengeſetzte, aber nicht minder verderbliche Gedanken, und beginnen abermals in ihren Herzen zu ſprechen: wenn der barmherzige Gott, wie er es mir durch den Propheten verheißt, an dem Tage, an welchem ich mich von meinem böſen Wege bekehre, alle meine Ungerechtigkeit vergißt, warum ſoll ich mich denn ſchon heute bekehren, und nicht lieber morgen? Der heutige Tag möge noch gleich dem geſtrigen in verbotener Begierde, in dem Strudel der Uebelthaten, in todtbringender Luſt hingehen; morgen will ich mich bekehren und es ſoll zu Ende ſein. Darauf wird dir geantwortet: was ſoll zu Ende ſein? Du ſprichſt: meine Ungerechtigkeit. Wohl, denn! Freue dich, daß morgen deine Ungerechtigkeit zu Ende ſein wird! Aber wie? Wenn nun vor dem morgenden Tage dein Ende da iſt? Mit Recht freuſt du dich, daß Gott dir, wenn du dich bekehrſt, die Vergebung deiner Ungerechtigkeit verheißen hat, aber den morgenden Tag hat dir Niemand verheißen. Daher kommt auch zu denen, die durch falſche

Hoffnung in's Verderben gehen wollen, der Hausvater, und spricht zu ihnen: „säume nicht, dich zu dem Herrn zu bekehren, und schiebe es nicht auf von einem Tage zum andern. Denn sein Zorn wird schnell kommen, und zur Zeit seiner Rache wird er dich zerscheitern". Darum säume nicht und schließe die offene Thür nicht gegen dich zu. Siehe, der Spender der Barmherzigkeit hat dir die Thür geöffnet. Was zauderst du? Du müßtest dich freuen, wenn er sie auf dein Anklopfen aufthäte. Nun hast du nicht angeklopft, und dennoch thut er sie auf. Du aber willst draußen bleiben? Von den Werken der Barmherzigkeit sagt die heilige Schrift an einer Stelle: „wenn du sogleich wohlthun kannst, so sprich nicht: gehe weiter und komm wieder, morgen will ich dir geben". Denn du weißt nicht, was am nächsten Tage geschehen wird. Du hast das Gebot gehört, daß du deine Barmherzigkeit gegen deinen Nächsten nicht aufschieben sollst; und gegen dich selbst willst du grausam sein, indem du dir selbst die Barmherzigkeit vorenthältst? Du sollst nicht säumen, dem Armen Brod zu geben, und du willst säumen, die Vergebung deiner Sünden zu empfangen? Erbarme dich doch auch deiner eignen Seele. Biete auch deiner eignen Seele das Almosen dar. Ich sage nicht, daß du es ihr verschaffen sollst, sondern daß du nur die Hand des Gebers nicht zurückweisen sollst"(1).

Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß der Mensch auf Erden bei seinem Streben nach der vollkommenen Liebe zu Gott nicht aufhören dürfe, sich der Furcht vor Gott zu befleißigen, war Augustinus in seinen Homilien ebensowohl ein Verkündiger des göttlichen Gesetzes, als ein Verkündiger des Evangeliums. Indem er hinwies auf das, was Gottes Barmherzigkeit darbiete und verheiße, hob er eben so nachdrücklich hervor, was Gottes Heiligkeit fordere und androhe. In der letzten Beziehung ließ er es sich angelegen sein,

(1) Serm. 87.

durch die Erinnerung an das Gericht Gottes in der Ewigkeit zu erschüttern, und die Selbstverblendung zu zerstreuen, welche es etwa ableugnen möchte, daß auf den vollbrachten Lauf des irdischen Lebens die gerechte göttliche Vergeltung folgen werde. Er sagte zum Beispiel: „wir haben gesungen: Gott wird kommen in seiner Offenbarung, unser Gott, und wird nicht schweigen". Mit diesen Worten weissagt die Schrift, daß Christus kommen werde, um zu richten die Lebendigen und die Todten. Denn als er zuerst kam, um gerichtet zu werden, war er verborgen; wenn er aber kommen wird, um zu richten, wird er offenbar sein. Wie sehr er damals verborgen war, lernet aus den Worten des Apostels: „wenn sie ihn erkannt hätten, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt". Damals aber, als er gefragt wurde, schwieg er, und es ward an ihm die Weissagung des Propheten Jesaias erfüllt: „er ist als ein Schaf zur Schlachtbank geführt, und als ein Lamm, welches verstummt vor seinem Scherer und seinen Mund nicht aufthut". Er wird aber kommen in seiner Offenbarung, und wird nicht schweigen. Es ist gesagt worden: „er wird nicht schweigen", weil er einstmals, als er gerichtet wurde, geschwiegen hat. Denn was seine für uns nothwendigen Worte betrifft, wann hat er jemals geschwiegen? Er hat nicht geschwiegen durch die Patriarchen, er hat nicht geschwiegen durch den Mund seines Fleisches und wenn er jetzt schwiege, würde die Schrift nicht reden. Der Lector ist hinaufgestiegen, und der Herr selbst schweigt nicht. Der Ausleger redet, und wenn er die Wahrheit redet, so redet Christus. Wenn Christus schwiege, so würde ich dieses nicht zu euch reden. Auch hat er durch euren Mund nicht geschwiegen. Denn als ihr sanget, redete er selbst. „Er schweigt nicht", diese Worte sind uns noth, daß wir sie hören, aber mit dem Ohr des Herzens. Denn leicht ist es, mit den Ohren des Fleisches diese Worte zu hören. Aber wir müssen mit jenen Ohren hören, welche der Meister

suchte, als er sagte: „wer Ohren hat zu hören, der höre". Wollet daher nicht übersehen eure Sünden, die euch vielleicht schon zur Gewohnheit geworden sind. Denn jede Sünde verliert durch die Gewohnheit ihren Stachel; es ist dem Menschen so, als wäre sie nicht vorhanden; er ist verhärtet worden, und hat schon den Schmerz verloren. Was aber in Fäulniß übergegangen ist, das schmerzt nicht mehr, es ist nicht für gesund zu halten, sondern für todt zu achten. Merket auf die Aussprüche der Schrift, und ersehet aus ihnen, wie ihr leben müßt. Noch dauert die Zeit der Barmherzigkeit fort, auf daß wir uns bessern, noch ist die Zeit des Gerichts nicht gekommen. Dann aber, zur Zeit des Gerichts, wird er nicht mehr schweigen. Ein jeglicher wird empfangen, nachdem er gethan hat. Dann werden die Menschen mit zu später und fruchtloser Reue sagen: „o wenn wir noch einmal leben, und hören und thun könnten, was wir verachtet haben! Dann werden jene, denen ihre Uebertretungen entgegengehalten werden, sprechen: was ist uns unser Hochmuth nütze gewesen? was hat uns die Prahlerei mit unserm Reichthum eingetragen? Es ist Alles wie ein Schatten vorübergegangen! Es wird sie reuen, aber diese Reue ist peinigend und nicht errettend. Wenn du eine heilsame Reue haben willst, so habe sie jetzt. Bereue jetzt, wenn du die Stimme der Schrift hörst, denn bei der Stimme des gegenwärtigen Richters wirst du umsonst bereuen. Dann wird er seinen Richterspruch verkündigen, und du wirst nichts einwenden können. Es wird, wenn das Ende gekommen ist, dem Herrn nicht geantwortet werden können: Du hast es mir nicht gestattet, gerecht zu leben; oder: Du hast mir keine Zeit zu meiner Besserung gegeben; oder: Du hast mir nicht gezeigt, was ich erstreben und was ich meiden sollte. Sehet doch, daß er ja auch jetzt nicht schweigt, daß er Geduld trägt, daß er bittet, ermahnt, droht. Er hat sein Wort hoch erhoben. Jetzt ist Wärme in seinem Worte. Laß dich durch seine Wärme umwandeln, und du wirst nicht wie

ſein müſſe, wenn Gott auch zur Verwirklichung deſſelben keinen Raum mehr in dem irdiſchen Leben geben ſollte. Er ſagte: „vor allen Dingen haben wir uns zu bemühen, daß wir nicht ſündigen, und nicht mit der Sünde, gleichwie mit der Schlange, Freundſchaft ſchließen. Denn mit giftigem Biß tödtet ſie den Sünder, und ſie iſt nicht von ſolcher Art, daß mit ihr Freundſchaft geſchloſſen werden könnte. Wenn ſie jedoch den Schwachen unterjocht, oder bei dem Unvorſichtigen ſich eingedrängt, oder den Irrenden gefangen genommen oder mit Irrthum beſtrickt hat, ſo möge es der Seele nicht zuwider ſein, ſich ſchuldig zu bekennen und ſie möge nach keiner Entſchuldigung ſuchen. Wenn du willſt, daß Gott dir verzeihe, ſo erkenne du ſelbſt deine Schuld an. Ungeſtraft kann die Sünde nicht bleiben; es gebührt ſich nicht, es darf nicht ſein, es iſt nicht gerecht. Da alſo die Sünde nicht ungeſtraft bleiben darf, ſo möge ſie von dir geſtraft werden, damit du nicht ihretwegen geſtraft werdeſt. Deine Sünde möge dich zum Richter, nicht zum Beſchützer haben. Stelle dich als Schuldner vor dir hin, gemäß den Worten des Pſalms: „ich erkenne meine Miſſethat, und meine Sünde iſt immer vor mir“. Sprich: ich habe es gethan; Herr, erbarme dich meiner! heile meine Seele! Denn gegen Dich habe ich geſündigt, ich ſage nicht: der Zufall hat es ſo gemacht; ich ſage auch nicht: das Geſchick hat es ſo gewollt; ich ſage endlich auch nicht: der Teufel hat es gethan. Denn der Teufel, unſer Feind, freuet ſich, wenn er angeklagt wird. Er wünſcht, daß du ihn anklagen mögeſt, und will jede Anſchuldigung von dir tragen, wenn du nur um dein Bekenntniß gebracht werden kannſt. Zürne auf dich, daß du geſündigt haſt. Erwecke dein Herz durch Reue; das wird dem Herrn ein Opfer ſein. Willſt du mit Gott verſöhnt werden? Bedenke, was du mit dir zu thun haſt, damit Gott mit dir verſöhnt werde. Wollteſt du ohne Opfer kommen? nichts darbringen? Durch keine Darbringung Gott verſöhnen? Vernimm die Worte: „ein Gott wohl-

gefälliges Opfer ist ein bekümmerter Geist, ein zerknirschtes und gedemüthigtes Herz wird von Gott nicht verachtet". Wenn du dich besserst, wird dein Schatz, wo deine bösen Werke gesammelt waren, ausgeschüttet, und es wird dir angefüllt ein anderer Schatz, wo deine guten Werke gesammelt werden. Doch vielleicht stirbst du alsbald, nachdem du dich zu Gott bekehrt hast, und es werden in diesem letztern Schatze vielleicht keine Werke von dir erfunden. Gewiß, du wirst deine Werke in diesem Schatze finden, weil geschrieben steht: „Friede sei auf Erden mit den Menschen des guten Willens". Gott krönt den Willen. Er weiß, daß du gewollt und nicht gekonnt hast, und rechnet es dir so an, als hättest du gethan, was du gewollt hast" (1).

Ferner stellte Augustinus in seinen Predigten dar, daß eine dreifache Buße zu unterscheiden sei. Die erste Buße gehe der Empfangung der Taufgnade voran. Er vergleicht die Schmerzen der Reue vor dem Zeitpunkte, in welchem durch die Taufe die Vergebung aller früheren Sünden und ein neues göttliches Leben mitgetheilt werde, mit den Geburtswehen, unter welchen der Mensch zur Welt geboren werde. Aber auch noch nach der Taufe müsse eine zweite Buße während des ganzen irdischen Lebens fortdauern, als Sühne für den Ansatz des Verderbens, der immer wieder von neuem an die Ueberbleibsel des erst allmälig verschwindenden alten Menschen sich anhänge. Möge auch, in Betreff eines einzelnen Vergehens, dieser Ansatz gleich dem einzelnen Staubkörnchen unbedeutend erscheinen, so bilde er sich doch, wenn er nicht durch tägliche Buße abgewischt werde, zu einem so widrigen Aussatze aus, daß er von der heiligen Gemeinschaft des Schönsten unter den Menschenkindern ausschließen müsse. Zur Sühnung dieser, selbst in das beste menschliche Leben auf Erden sich täglich eindrängenden Sünden sei die tägliche Buße, das tägliche inbrünstige Gebet

(1) Serm. 20. 19. 18.

um Gnade, und unter Gottes Gnade die tägliche neue Ermunterung zu Werken der Gerechtigkeit nothwendig. Die dritte Buße beziehe sich auf die schweren Sünden und Uebertretungen der heiligen zehn Gebote, auf jene Sünden, von welchen der Apostel sage: „die solches thun, werden das Reich Gottes nicht besitzen". Augustinus sagt über diese dritte Buße: „bei derselben muß jeder eine größere Strenge gegen sich ausüben, auf daß er, von sich selbst gerichtet, nicht von dem Herrn gerichtet werde. Er steige also gegen sich empor auf den Richterstuhl seines Geistes, wenn er jenen Ausspruch fürchtet, daß wir alle erscheinen müssen vor dem Richterstuhl Christi. Er stelle sich schon zuvor selbst vor sein Angesicht, damit ihm dieses nicht hernach geschehe. Denn Gott droht dem Sünder und spricht: „ich werde dich überführen und dich vor dein Angesicht stellen". Bei jenem Gericht in dem Herzen sei der Gedanke der Ankläger, das Bewußtsein der Zeuge, die Furcht der Peiniger. Dann ströme gleichsam das Blut des Geistes durch die Thränen des Bekenntnisses hervor". Aber alsdann gebühre es sich auch, daß der von schweren Sünden Belastete sich der Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute des Herrn zur Zeit für unwürdig erachte, und nach dem Ausspruche derer, welchen das Amt der Schlüssel anbefohlen sei, sich einer Kirchenbuße unterziehe, zu seinem eignen Heil und Andern zum Beispiel, damit er nach solcher Bewährung seiner Buße wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden verdiene. Die öffentliche Kirchenbuße wurde demnach bei großen Sünden als eine Bedingung zur Wiederaneignung der göttlichen Gnade angesehen. Der Gedanke der einstweiligen Ausschließung von dem Sakrament des Altars und der Hinblick auf die übrigen Gläubigen, welche sich an dem Tische des Herrn erquickten, sollte den Büßenden in die erschütternde Wehmuth vertiefen, daß er zur Zeit sich durch seine Sünde des Eingehens in das himmlische Heiligthum, und der Theilnahme an der Seligkeit des ewigen Lebens verlustig gemacht habe.

Indem Augustinus in seinen Predigten diese Lehre von der Kirchenbuße entwickelt, läßt er uns wahrnehmen, daß sie in den Gemeinden nicht ohne Widerspruch blieb. Es wurde eingewandt, daß doch so Viele ungeachtet ihrer Uebelthaten sich von dem Altar nicht fern hielten; es wurde auch eingewandt, daß zum Theil selbst diejenigen, welche das Amt der Schlüssel verwalteten, durch ihren Wandel einen gerechten Anstoß gäben. Wie wollten sie sich denn zu Richtern aufwerfen, da sie selbst der Strafe werth seien? Augustinus sagt in Beziehung auf diesen letzteren Einwurf, daß derselbe eben so abgeschmackt sei, als wenn ein Wanderer meinen wolle, er müsse auf seinem Wege stehen bleiben, da er sehe, daß Meilensteine durch ihre Inschrift zwar den Weg anzeigten, aber nicht selbst den Weg wandelten. Gegen den ersteren Einwurf aber sagte er, daß es oft schwer sei, die mit der Kirchenbuße zu Bestrafenden ihrer Schuld genügend zu überführen, und ermahnt: „mögen diejenigen, welche wir zur Buße auffordern, sich nicht Gefährten zu ihrer Verdammniß aufsuchen; denn sie würden darum nicht weniger brennen, weil sie mit Vielen zugleich brennen würden". „Blicke im Geiste auf Christum hin. Blicke hin auf die Apostel. Blicke hin auf so viele Tausende von Märtyrern. Du siehst nicht allein Männer, sondern auch Frauen, auch sogar Knaben und Mägdlein, die weder durch Unbesonnenheit getäuscht, noch durch Ungerechtigkeit in's Verderben gestürzt, noch durch Furcht vor der Gefahr gebeugt, noch durch Liebe zur Welt bestochen wurden. So wird dich alsdann, wenn du für dich keine Entschuldigung findest, nicht allein die unausweichliche Wahrheit der Lehren, sondern auch die unzählige Menge der Beispiele umgeben"[1].

Bei der Entwickelung der Lehre von der Buße hob Augustinus als wesentlichen Bestandtheil der Buße das Gebet hervor. Ueberhaupt die Ermahnung zum Gebet und die

[1] Serm. 354 und 352.

Lehre vom Gebet nimmt in seinen Predigten eine wesentliche Stelle ein. Ueber das Gebet sagte er: „dein Gebet ist Reden zu Gott; wenn du lieseſt, so redet Gott zu dir, wenn du beteſt, so redeſt du zu Gott(1). Es ergiebt sich schon aus Augustin's großartiger Eigenthümlichkeit, daß er in seinen Predigten oft auf den Segen des Gebets werde hingewiesen haben. Denn es durchdrang ihn ja das lebendigste Bewußtsein von der göttlichen Majestät; er pries es ja mit den begeistertsten Zungen als die Fülle der Seligkeit für die menschliche Seele, mit nimmer gestillter Sehnsucht und Liebe an der in reichster Fülle sich darbietenden göttlichen Liebe zu hangen. Wie hätte diese Sehnsucht und Liebe, von welcher er sagte, daß sie schon Gebet sei(2), vor der Gemeinde nicht oft zum Gebeteszeugniß werden sollen? Oder wie hätte er bei seiner Anschauung von der unzertrennlichen Heiligkeit und Liebe Gottes nicht der Ueberzeugung sein müssen, daß die Güte des Gebers nicht ohne Rücksicht darauf, daß der hülfs- und heilsbedürftige Mensch durch das Gebet eine Forderung der Gerechtigkeit erfülle, verliehen werde? Es ist schon erwähnt worden, daß er in seinen Predigten oft im Gebete zu Gott aufseufzte oder aufblickte, und die Gemeinde um ihre Fürbitte ansprach, welches Letztere auf dem Tiefblick in die Bedeutung aller stellvertretenden Liebe beruhte. „Wir", sagte er einmal, „reden für euch, betet ihr für uns. Dann werdet ihr uns vielleicht nützlicher sein, als wir euch. Denn wir sind nicht besser als der Apostel, welcher spricht: „betet für uns". Betet also für uns zu Gott, auf den wir unsre Hoffnung gesetzt haben"(3). Gewöhnlich beschloß er seine Predigten mit folgendem Gebete: „hingewandt zu dem Herrn unserm Gott, dem allmächtigen Vater, lasset uns ihm, soviel unsre Niedrigkeit vermag, mit reinem Herzen den größten und wahrhaftigsten Dank darbringen, indem wir zugleich von ganzer Seele seine reiche Barm-

(1) Enarr. in Psalm. 85. (2) Serm. 152. (3) Serm. 538.

herzigkeit anrufen, daß er unſre Gebete nach ſeinem Wohlgefallen erhören, durch ſeine Kraft den Feind von unſern Werken und Gedanken vertreiben, unſern Glauben vermehren, unſern Geiſt regieren, uns geiſtliche Gedanken ſchenken, und zu ſeiner Seligkeit uns einführen wolle durch Jeſum Chriſtum ſeinen Sohn“ (1). Zuweilen brach auch wohl innerhalb der Lehrentwickelung aus der Fülle ſeines Herzens die Stimme und der Erguß des Gebets hervor, zum Beiſpiel in den Worten: „o Herr mein Gott, o Herr unſer Gott, auf daß wir kommen zu Dir, beſelige uns durch Dich. Wir wollen nicht beſeligt werden durch Gold und Silber, nicht durch dieſe irdiſchen und eitlen und vorübergehenden Güter des hinfälligen Lebens. Mache uns ſelig durch Dich, weil wir Dich niemals verlieren. Wenn wir an Dir feſthalten und Dich nicht verlieren, ſo werden wir nie verderben. Mache uns ſelig durch Dich, denn ſelig das Volk, welchem der Herr ſein Gott iſt!“ (2) Auguſtinus zeigte, daß, ſo wie überhaupt das chriſtliche Leben ſich aus dem Glauben entwickele, auch das Gebet aus dem Glauben hervorgehe. „Wenn“, ſagte er, „der Glaube mangelt, ſo iſt auch das Gebet verſiegt. Denn wer betet ohne Glauben? Daher ſprach auch der Apoſtel, um darzuthun, daß der Glaube der Quell des Gebetes ſei, und daß dort, wo der Quellpunkt des Waſſers ausgetrocknet ſei, kein Bach fließen könne: „wie werden ſie anrufen, wenn ſie nicht geglaubet haben?“ Alſo laßt uns glauben, auf daß wir beten können, und laßt uns beten, daß der Glaube ſelbſt, in welchem wir beten, nicht abnehmen möge. Der Glaube ergießt das Gebet, und der Erguß des Gebets erwirbt dem Glauben Feſtigkeit“ (3). Bei der Entwickelung der Lehre von dem Gebet ließ Auguſtinus es ſich vornämlich auch angelegen ſein, den Unterſchied der Bitten um zeitliche Güter und um ewige Güter darzuſtellen, und es der Gemeinde ans Herz

(1) Serm. 183. (2) Serm. 113. (3) Serm. 115.

zu legen, daß es denen, welche im Namen Jeſu bitten wollten, vor allem gezieme, um das höchſte, in Ewigkeit beſeligende Gut zu bitten, welches von dem Heilande verliehen und durch die Worte des Apoſtels Philippus: „Herr, zeige uns den Vater, ſo genüget es uns", bezeichnet werde(1).

Ueber den Unterſchied der Bitten um die zeitlichen und um die ewigen Güter ſagte zum Beiſpiel Auguſtinus in einer Homilie: „es giebt zwei Arten von Gütern, zeitliche und ewige. Die zeitlichen Güter ſind Geſundheit, Vermögen, Ehre, Freunde, Haus, Kinder, Gattin, und andere Dinge dieſes Lebens, in welchem wir Fremdlinge ſind. Mögen wir daher in der Herberge dieſes Lebens uns als Wanderer anſehen, welche vorübergehen, nicht als Beſitzer, welche bleiben werden. Die ewigen Güter aber ſind das ewige Leben ſelbſt, die Unvergänglichkeit und Unſterblichkeit des Leibes und der Seele, die Gemeinſchaft der Engel, die himmliſche Stadt, die unvergängliche Herrlichkeit, der Vater und das Vaterland, jener ohne Tod, dieſes ohne Feind. Dieſe Güter laßt uns mit ganzer Inbrunſt begehren und ohne Aufhören erflehen, nicht mit vielen Worten, ſondern mit dem Zeugniß der Seufzer unſers Herzens. Die Sehnſucht betet ſtets, wenn auch die Zunge ſchweigt. Wenn du ſtets Verlangen trägſt, ſo beteſt du ſtets. Wann ſchläft das Gebet? Wenn die Sehnſucht erkaltet iſt. Dieſe ewigen Güter wollen wir demnach von ganzem Herzen uns erbitten, mit ganzer Innigkeit ſuchen, und mit voller Zuverſicht erflehen. Denn dieſe Güter ſind ihrem Beſitzer heilſam und können niemals ſchaden. Die zeitlichen Güter jedoch ſind zuweilen nützlich und zuweilen ſchädlich. Vielen war Armuth heilſam und Reichthum ſchädlich. Vielen war ein Leben ohne öffentliche Bedeutung heilſam und hohe Stellung im Leben ſchädlich. Und wiederum war für Manche Reichthum und Anſehn heilſam. Es war heilſam für ſolche, welche

(1) Serm. 115.

es gut gebrauchten, und zum Schaden für solche, welche es schlecht gebrauchten. Deshalb wollen wir auch die zeitlichen Güter, aber mit Maaßen, uns erbitten, in dem Vertrauen, daß wenn wir sie empfangen, jener sie gebe, der es weiß, was uns gut ist. Oder du hast gebeten, und es ist dir nicht gegeben worden, was du gebeten hast. Vertraue deinem Vater, daß er dir geben würde, wenn es zu deinem Besten wäre. Nimm dir ein Beispiel an dir selbst. So wie bei dir dein Sohn die irdischen Rücksichten nicht beurtheilen kann, so kannst du die himmlischen Rathschlüsse des Herrn nicht ermessen. Siehe, dein Sohn weint dir den ganzen Tag vor, daß du ihm ein Messer geben sollst. Du verweigerst es, giebst es nicht, achtest nicht auf den Weinenden, damit du nicht trauern mögst über den Sterbenden. Mag er weinen, mag er sich trostlos gebehrden, daß du ihn auf ein Pferd heben sollst, du thust es nicht, weil er das Pferd nicht lenken kann, es wird ihn abwerfen und tödten. Du versagst ihm einen Theil deines Eigenthums und bewahrst ihm das Ganze. Aber damit er heranwachsen und das Ganze mit Sicherheit besitzen möge, giebst du ihm das Wenige nicht, weil es für ihn gefährlich ist" (1).

Hinsichtlich der Fürbitten erinnerte Augustinus auch an den Segen, welchen die Fürbitte für Verstorbene habe. Gemäß dem Glauben der Kirche bestand ein enges Band zwischen ihren noch auf Erden streitenden und ihren schon in das jenseitige Leben eingegangenen Mitgliedern. Die kämpfende Kirche empfahl sich der Fürbitte der vollendeten Glaubensstreiter, hegte aber ebenfalls die Zuversicht, daß Gebete der Kirche auf Erden, dargebracht für solche hingeschiedene Mitglieder, welche jenseits des Todes sowohl der vollendenden göttlichen Gnade noch bedürften, als auch noch theilhaftig werden könnten, Erhörung bei Gott finden würden. Augustinus sagte in dieser Beziehung: „das

(1) Serm. 130.

Leichengepränge und die Erbauung kostbarer Grabdenkmäler ist ein Trost für die Lebenden, aber kein Gewinn für die Todten. Aber durch die Gebete, welche von der heiligen Kirche für die abgeschiedenen Geister dargebracht werden, empfangen die Verstorbenen ohne Zweifel den Segen, daß der Herr mit ihnen barmherziger verfährt, als ihre Sünden es verdient haben. Denn es ist uns von den Vätern überliefert worden und allgemeiner Gebrauch der Kirche, daß für diejenigen, welche in der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi hingeschieden sind, gebetet wird, wenn ihrer bei der Darbringung des Opfers gedacht wird. Es ist durchaus nicht daran zu zweifeln, daß dieses den Verstorbenen zum Heil gereiche, jedoch nur denen, die vor dem Tode also gelebt haben, daß ihnen dieses nach dem Tode heilbringend sein kann. Denn solchen, welche ohne den durch die Liebe thätigen Glauben und ohne die Sakramente desselben aus dem irdischen Leben hingeschieden sind, werden umsonst solche Werke der Frömmigkeit geweiht, da sie die Gnade Gottes entweder gar nicht empfangen haben, oder vergeblich empfangen haben“ (1).

Obgleich Augustinus einerseits von dem Bewußtsein tief durchdrungen war, daß die vollkommene Heiligung in dem irdischen Leben nicht erreicht werde und deshalb die Buße nicht aufhören dürfe, sprach er doch auch andrerseits in seinen Predigten mit aller Entschiedenheit aus, daß sich in einem Leben, welches wahrhaft von der göttlichen Gnade ergriffen sei, eine fortschreitende Heiligung und immer größere Annäherung an das Ziel der Vollendung kund geben müsse. Das christliche Leben werde ein Zeugniß von der göttlichen Gnade sein, und auch der Wandel der Christen einen leuchtenden Gegensatz gegen die Welt bilden. In diesem Sinne sprach einmal Augustinus in einer Homilie mit ernster Ermahnung: „ihr habt gesungen und der Klang des gött-

(1) Serm. 172.

lichen Liedes ist noch frisch in euren Ohren: „errette uns, o Herr unser Gott, und versammle uns aus den Heiden". Wer kann aus den Heiden versammelt werden, ohne errettet zu sein? Es sind also diejenigen, welche mit den Heiden vermischt sind, nicht errettet. Du wirst aus den Heiden versammelt, wenn du, obgleich du dem Leibe nach unter ihnen lebst, durch deinen Wandel ihnen unähnlich bist; wenn du aber mit den Heiden vermischt bist, so willst du nicht ihm folgen, der dich erlöset hat. Auf daß du daher deinem Erlöser, der dich mit seinem Blut erlöset hat, nachfolgen mögest, wolle dich nicht durch Gleichheit der Sitten und der Werke mit den Heiden vermischen. Ich rede jetzt zu wahrhaften Christen. Wenn ihr etwas Anderes glaubet, etwas Anderes hoffet, etwas Anderes liebet, so lebt auch anders, und beweist euren verschiedenen Glauben, eure verschiedene Hoffnung und Liebe durch euren verschiedenen Wandel. Hört den Apostel, der euch ermahnt: „ziehet nicht an demselben Joch mit den Ungläubigen; denn welche Gemeinschaft hat die Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit? oder welche Gemeinschaft hat das Licht mit der Finsterniß?"(1)

Oft und eindringlich entwickelte Augustinus in seinen Predigten die Forderungen des christlichen Lebens. „Lebet gut", ermahnte er, „auf daß ihr nicht schlecht sterbet"(2). Indem er das ganze christliche Leben auf die Liebe zu Gott zurückführte, zeigte er, wie es sich aus dieser einigen Wurzel alles Guten zu reicher Mannichfaltigkeit ausbreite. Er wies darauf hin, daß in der Heiligung des gesammten Lebens, gemäß den von Gott vorgezeichneten Beziehungen, sich das allgemeine christliche Priesterthum offenbare, indem er namentlich darstellte, daß in dem nächsten Kreise des Hauswesens, durch treue Erfüllung der dort von Gott anbefohlenen Pflichten, ein priesterliches Walten sich kundgeben könne und solle. „Dienet", ermahnte er, „Christo nach dem euch ver-

(1) Serm. 198. (2) Serm. 102.

liehenen Maaße durch ein frommes Leben, und verkündiget, so viel es euch möglich ist, seinen Namen und seine Lehre. Jeder Familienvater erinnere sich daran, daß er als solcher seiner Familie eine väterliche Liebe schuldig ist. Um Christi und des ewigen Lebens willen erinnere er die Seinen, belehre, ermahne, strafe sie, sei gütig gegen sie, und übe die Zucht über sie aus. Dann wird er in seinem Hause ein kirchliches und gleichsam bischöfliches Amt verwalten und Christo dienen, auf daß er ewiglich bei ihm sein möge" (1). Ein anderes Mal sprach er sich mit folgenden Worten darüber aus, daß in den verschiedensten Lebensverhältnissen mit gleichem Eifer der Heiligung nachgestrebt werden müsse: „Christus sagte ganz allgemein: „wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst". Denn dies ist nicht so zu verstehen, als ob es zwar die Jungfrauen und Wittwen, nicht aber die Ehefrauen hören müßten, oder als ob es zwar die Mönche, nicht aber die Ehemänner hören müßten, oder als ob es zwar die Geistlichen, nicht aber die Laien hören müßten; sondern die ganze Kirche, der ganze Leib, ein jegliches Glied, gemäß seiner eigenthümlichen Bestimmung, möge Christo nachfolgen. Es möge überhaupt ihm nachfolgen seine Einzige, seine Taube, seine Braut, die mit dem Blute des Bräutigams erlöset und beschenkt ist. Dort hat ihren Platz die jungfräuliche Reinheit, dort auch ihren Platz die Enthaltsamkeit der Wittwen, und ebenfalls ihren Platz die eheliche Keuschheit. Alle Glieder, die dort ihre Stelle haben, mögen in ihrer Art und auf ihre Weise Christo nachfolgen, sich selbst verleugnen und ihr Kreuz auf sich nehmen, nämlich um Christi willen Alles, was die Welt gegen sie verübt, erdulden. Ihn, der allein nicht täuscht und allein nicht getäuscht wird, mögen sie lieben. Sie mögen ihn lieben, weil es wahrhaftig ist, was er verheißt. Aber weil er es jetzt noch nicht giebt, so wankt der Glaube.

(1) Tract. 51 in evang. Joh.

Sei stark, harre aus, erdulde, ertrage den Aufschub, und du hast das Kreuz getragen" (1).

Aus den vielen Lehrentwickelungen und Ermahnungen in Hinsicht der christlichen Lebensbildung treten indessen doch in den Predigten des Augustinus ganz besonders einzelne, sich häufig wiederholende Beziehungen hervor. Zu diesen gehört die gebende und verzeihende Nächstenliebe. Dem Schuldigen verzeihen und dem Armen Almosen geben, — das, pflegte Augustinus zu sagen, seien die beiden Flügel, wodurch das Gebet sich zu Gott emporschwinge (2). Die Kirche, erbaut auf der Offenbarung des Erlösers, der in der Liebe zu Gott für das Heil der Welt mit barmherziger Liebe sich hingeopfert hatte, war durch den größten Beweggrund aufgefordert, durch Nächstenliebe ihre Liebe zu Gott zu offenbaren, und Zeugniß zu geben, daß sie mit treuer und dankbarer Liebe an das Vermächtniß der Liebe des Heilandes sich erinnere. Die Bruderliebe ist von dem Wesen der Kirche unzertrennlich, und zu allen den Zeiten, in welchen das kirchliche Leben sich besonders mächtig entfaltete, erscheint auch als besonders herrliche Blüthe in der kirchlichen Entwickelung die Nächstenliebe. So auch zu Augustin's Zeit. Die Gotteshäuser boten ein heiliges Asyl dar, wo die Kirche ihre beschirmende Barmherzigkeit über den Schuldigen, der vor dem Arm der Gerechtigkeit floh, ausbreitete, und der Arm des ungerechten Verfolgers sich senken mußte (3). Und so wie die Kirche mit erhabener Stimme verkündigte, daß in dem Reiche des Herrn, welcher, ob er gleich in göttlicher Gestalt war, die Knechtsgestalt angenommen hatte, die Unterschiede der irdischen Lebensverhältnisse dem gemeinsamen Leben der Kinder Gottes untergeordnet seien, und in Christo der Gegensatz zwischen Freien und Sklaven aufgehört habe, war es wiederum die heilige Stätte des Gotteshauses, in welcher, wenn ein Herr

(1) Serm. 96. (2) Serm. 205. (3) Tract. 44 in evang. Joh.

einen Sklaven freilaſſen wollte, der Freibrief vorgeleſen und der Sklave von dem Joch der Sklaverei befreit wurde. Viele mildthätige Werke wurden zur Zeit des Auguſtinus in der chriſtlichen Gemeinde ausgeübt, und ſo wie ſie durch die Kirche hervorgerufen waren, trugen ſie auch das kirchliche Gepräge an ſich, da häufig milde kirchliche Stiftungen begründet, und auch oft die Almoſen den Vorſtehern der Kirchengemeinden zur weitern Vertheilung übergeben wurden. Die damalige Armenpflege war weſentlich eine kirchliche Armenpflege. Das Wort des Märtyrers Laurentius, daß die Armen die Schätze der Kirche ſeien, war ein Ausfluß des kirchlichen Bewußtſeins überhaupt, und dieſe Schätze waren zu der Zeit, welche wir hier vor Augen haben, in großem Maaße vorhanden. Aus den Predigten des Auguſtinus tritt uns ein Bild der ſocialen Verhältniſſe entgegen, welches an die Nothſtände der Gegenwart erinnert, und wir könnten auch freilich ein anderes Bild nicht erwarten, da das Chriſtenthum urſprünglich ſeine Wurzeln in den Boden eines überbildeten, ſittenverderbten Volkslebens einſenkte. Es beſtanden damals eben ſo ſehr, als nur zu irgend einer anderen Zeit, die Gegenſätze ungeheuren Reichthums und äußerſter Armuth, üppigſter Schwelgerei und nackteſten Elends, ſo daß, ungeachtet des zum Theil ſehr bedeutenden Vermögens, zu welchem die Kirchen durch milde Stiftungen und fromme Vermächtniſſe, namentlich auch von Seiten derer, welche ſich dem Dienſt der Kirche geweiht hatten, gelangt waren, den Bitten und Bedürfniſſen der Armen nicht hinlänglich abgeholfen werden konnte, und daher die Vorſteher des kirchlichen Gemeindelebens ſich immer wieder aufs neue veranlaßt ſahen, den Gemeinden die Spendung von Almoſen ans Herz zu legen. „Täglich“, ſagte Auguſtinus, „bitten ſo Viele, ſeufzen ſo Viele, ſprechen ſo viele Dürftige uns an, daß wir manche in Traurigkeit von uns entlaſſen müſſen, weil wir nicht ſo viel haben, daß wir Allen geben

könnten“ (1). Ein anderes Mal, als er in einer Predigt zur Mildthätigkeit aufgefordert hatte, sagte er am Schluß: „ich will es euch nicht verbergen, weshalb ich es für nothwendig gehalten habe, dieses Wort an euch zu richten. Denn seitdem wir hier zur Kirche ein- und ausgehen, wenden sich die Armen an uns, und bitten uns, es euch doch zu sagen, daß sie von euch etwas empfangen mögen. Sie haben uns aufgefordert, zu euch zu reden, und wenn sie nun sehen, daß ihr ihnen nichts gebet, so glauben sie, daß wir vergeblich an euch arbeiten. Sie erwarten auch von uns etwas. Wir geben, so viel wir haben; wir geben, so viel wir können. Aber reichen denn wir zur Befriedigung ihrer Bedürftigkeit aus? Weil also wir zur Befriedigung ihrer Bedürftigkeit nicht ausreichen, so sind wir ihre Boten an euch“ (2).

Wir heben aus den Predigten des Augustinus einige Stellen heraus, um es anschaulich zu machen, mit welcher Lebendigkeit und Eindringlichkeit, durch Hinweisung auf das gemeinsame menschliche Wesen, auf den Herrn, auf die Bedeutung der irdischen Güter und auf die himmlische Vergeltung er zur Mildthätigkeit aufforderte, dabei die Fehler der Habsucht und Schwelgerei strafte, aber zugleich bei den Ermahnungen zum Almosengeben die Besonnenheit nicht außer Acht ließ, und auch den Armen beherzigenswerthe Worte zuzusprechen wußte. Er sagte: „du weißt, daß der Herr spricht: „wenn nicht eure Gerechtigkeit größer ist, als der Schriftgelehrten und Pharisäer, so könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen“. Sie gaben den Zehnten, und du, wenn du den Hundertsten giebst, rühmst dich, als hättest du etwas Großes gethan. Du siehst auf das, was ein Anderer nicht thut, nicht aber auf das, was Gott dir zu thun gebietet. Du beurtheilst dich in Vergleichung mit solchen, die schlechter sind. Warum wird nicht auf jenen

(1) Serm. 355. (2) Serm. 61.

Zaechäus hingeblickt, der von seinen Gütern die Hälfte an die Armen gab? Doch wir werden schon zu dem Wunsche gedrängt, daß wenigstens auf jenen Pharisäer, der von Allem, was er besaß, den Zehnten gab, hingeblickt werden möge. Halte deinen vergänglichen Reichthum, deine eitlen Reichthümer nicht zurück. Wolle nicht unter dem Schein der Frömmigkeit dein Gut vermehren. Ich bewahre es, sprichst du, für meine Söhne. Eine große Entschuldigung: ich bewahre es für meine Söhne! Wir wollen sehen. Dein Vater bewahrt es dir, du bewahrst es für deine Söhne, deine Söhne bewahren es für ihre Söhne, und so immer weiter, und Keiner thut die Gebote Gottes. Weshalb weihst du nicht vielmehr Alles ihm, der dich aus Nichts gemacht hat? Er, der dich gemacht hat, ernährt dich von dem, was er gemacht hat, und ernährt auch deine Söhne. Du thust nicht gut daran, deine Söhne auf dein Erbe hinzuweisen, anstatt auf deinen Schöpfer. Schlecht ist der Geiz. Es wollen sich die Menschen mit dem Namen der Frömmigkeit umhüllen und sich einreden, daß es den Schein habe, als ob sie durch Rücksicht auf ihre Söhne aufbewahrten, was sie aus Geiz aufbewahren. Denn damit ihr seht, daß es gewöhnlich so geschieht, so wird gefragt: weshalb giebt dieser kein Almosen? Weil er es seinen Söhnen aufbewahrt. Nun begiebt es sich, daß er einen Sohn verliert. Wenn er es wegen seiner Söhne aufbewahrte, so sende er diesem sein Erbtheil nach. Der ist todt, wird geantwortet. Aber er ist vorangegangen zu Gott. Sein Erbtheil gebührt den Armen; es gebührt dem, zu welchem er gegangen ist; es gebührt Christo, denn zu diesem ist er gegangen, und der Herr spricht: „was ihr gethan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan, und was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern nicht gethan habt, das habt ihr auch mir nicht gethan". Aber was antwortest du? Mein Sohn ist zwar gestorben, doch bewahre ich sein Erbtheil seinen Brüdern. Also meinst du,

daß er gestorben ist? Wenn Christus nicht für ihn gestorben ist, so ist er gestorben; wenn aber der Glaube in dir ist, so lebt dein Sohn. Wahrlich, er lebt! Er ist nicht hinweggegangen, sondern vorangegangen. Mit welcher Stirn willst du zu deinem Sohn kommen, der vorangegangen ist, wenn du nicht sein Erbtheil zum Himmel sendest? Oder kann es nicht zum Himmel gesandt werden? Gewiß, es kann. Höre deinen Herrn selbst, welcher spricht: „sammelt euch Schätze im Himmel". Seid Christen. Es ist nicht genug, Christen genannt zu werden. Wie viel gebt ihr den Schauspielern, wie viel den Fechtern im Amphitheater! Ihr gebt denen, die euch tödten. Denn durch die Schaustellungen zur Befriedigung der Lüste tödten sie eure Seelen; und ihr wetteifert unsinniger Weise, wer am meisten gebe. Wer unsinniger Weise wetteifert, am meisten aufzubewahren, ist geizig; wer unsinniger Weise wetteifert, am meisten zu geben, ist ein Verschwender. Gott will weder, daß du geizig sein, noch daß du verschwenden sollst. Er will, daß du das Deinige anwenden, aber nicht vergeuden sollst. Um der Volksgunst willen verschleudert ihr euer Eigenthum, und gegen den Befehl Christi haltet ihr euer Eigenthum an euch. Siehe, Christus befiehlt nicht, sondern Christus bittet, Christus darbet. „Ich bin hungrig gewesen", spricht Christus, „und ihr habt mich nicht gespeiset". Er wollte um deinetwillen darben, damit du wüßtest, wo du das Irdische, was er gegeben hat, aussäen und dafür das ewige Leben ernten könntest. Seid nicht träge und zu eurem Verderben sicher. Bessert euren Wandel und laßt ab von der Sünde, und wenn ihr dieses gethan habt, so sagt Gott Dank, von dem ihr es empfangen habt, gut zu leben, und sagt ihm also Dank, daß ihr nicht solche, welche noch nicht gut leben, verachtet und beleidiget, sondern ermahnt sie durch euren Wandel. Dann wandelt ihr sicher auf eurem Wege, weil Christus sich selbst zum Wege gemacht hat, durch den er zum Vaterlande einführt. Dort ist vollkommene Sicherheit,

vollkommene Ruhe. Dort werden auch die Werke der Barmherzigkeit aufhören, weil dort keine Bedürftigkeit der Elenden mehr sein wird. Dort ist der Sabbath der Sabbather, und was wir hier ersehnen, werden wir dort finden" (1).

„Es ist jetzt Winter. Denkt an die Armen, daß der nackende Christus bekleidet werde. Haben wir nicht Alle, als das Evangelium vorgelesen wurde, den Zacchäus selig gepriesen? Als der Herr zu ihm sagte: „ich muß heute in deinem Hause bleiben", habe ich die Seufzer eures Glückwunsches gehört. Es sprach euer aller Herz: o seliger Zacchäus! Der Herr ist in sein Haus eingegangen! Auf daß du aber wissest, daß dir die Gegenwart Christi nicht entzogen ist, so höre deinen Richter: „was ihr gethan habt einem von meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan". Seht ihn unter dem Porticus liegen, seht ihn hungern, seht ihn darben, seht ihn einen Fremdling sein. Thut, was ihr zu thun pflegt, und thut, was ihr nicht zu thun pflegt. Die Lehre wächst; mögen die guten Werke wachsen" (2). „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf daß sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten". Denn hienieden haben die Armen keine Hütten, in welche sie euch aufnehmen können. Machet sie euch zu Freunden mit dem ungerechten Mammon, das heißt mit dem Gewinn, welchen die Ungerechtigkeit Gewinn nennt. Denn es giebt auch solchen Gewinn, welchen die Gerechtigkeit Gewinn nennt. Dieser gehört zu den Schätzen Gottes. Verachtet nicht die Armen, die kein Obdach haben, zu welchem sie zurückkehren und unter welches sie eingehen können. Sie haben ein solches Obdach, sie haben ihre Hütten, und sogar ewige Hütten. Sie haben Wohnungen, in welche ihr, gleich jenem Reichen, vergebens Aufnahme wünschen werdet, wenn ihr sie jetzt nicht in eure Wohnungen aufnehmen wollt. Doch vielleicht zweifelst du in

(1) Serm. 9. (2) Serm. 25.

Betreff des Armen, den du in dein Haus aufgenommen hast, ob er aufrichtig und nicht vielmehr ein Heuchler sei, und du bist wegen der Ausübung der Barmherzigkeit unschlüssig, weil du nicht in sein Herz blicken kannst. Sei auch gegen den Bösen barmherzig, auf daß du zu dem verheißenen Gut gelangen mögest. Wer im Winter lässig ist zu säen, aus Furcht, daß etwa guter Same auf den Weg, oder unter die Dornen, oder zwischen die Steine fallen könne, der muß im Sommer hungern"(1). „Wenn Gott uns zu seinen Bettlern gemacht hat, indem er uns erinnert, ermahnt und gebietet, daß wir bitten, suchen und anklopfen sollen, so wollen auch wir auf diejenigen sehen, die von uns bitten. Wir bitten. Von wem bitten wir? wer sind wir, die wir bitten? was bitten wir? Als schlechte Menschen bitten wir von dem guten Gott, und wir bitten um die Gerechtigkeit, wodurch wir gut werden. Wir bitten um das in Ewigkeit Bleibende, das uns, wenn wir davon gesättigt sind, nimmermehr darben läßt. Aber es werden auch an uns Bitten gerichtet. Wir sind Bettler Gottes. Damit er seine Bettler anerkenne, wollen wir auch die unsrigen anerkennen. Doch wollen wir dann auch bedenken, wer die sind, welche bitten, von welchen sie bitten, und was sie bitten. Wer sind die Bittenden? Menschen. Von wem bitten sie? Von Menschen. Wer sind die Bittenden? Sterbliche. Von wem bitten sie? Von Sterblichen. Wer sind die Bittenden? Elende. Von wem bitten sie? Von Elenden. Welche Stirn hast du bei deiner Bitte zu deinem Herrn, wenn du nicht den anerkennst, der dir gleich ist? Du sprichst: ich bin nicht wie dieser. So spricht in seinem Hochmuth der Reiche in seidenen Gewändern von dem Armen, der mit Lumpen bedeckt ist. Aber ich frage nicht, was ihr durch eure Kleider seid, sondern was ihr durch eure Geburt gewesen seid. Beide nackt, beide schwach,

(1) Serm. 41.

beide habt ihr weinend dieſes elende Leben begonnen. Erinnere dich, du Reicher, an deinen Anfang. Siehe zu, ob du etwas mit hieher gebracht haſt. Aber vielleicht, obgleich du nichts mit hieher gebracht, indeſſen doch Vieles hier erlangt haſt, wirſt du von hier etwas mit dir nehmen. Der Apoſtel möge dir antworten: wir haben nichts in die Welt gebracht, und wir werden auch nichts mit hinaus nehmen". Nichts haſt du mit hereingebracht, und nichts wirſt du mit hinausnehmen. Was blähſt du dich denn auf gegen die Armen? Was ich von den Gebornen geſagt habe, das ſage ich von den Verſtorbenen. Laßt ſehen, ob etwa, wenn durch irgend einen Zufall alte Gräber aufgethan werden, die Gebeine der Reichen erkannt werden können? Höre alſo, du Reicher, den Apoſtel: „Wir haben nichts in dieſe Welt gebracht". Das iſt wahr! „Wir können auch nichts mit hinausnehmen". Auch das iſt wahr! Was denn weiter? „Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, ſo laſſet uns genügen". Gebt alſo den Armen. Nichts hat der Reiche mehr von ſeinem Reichthum, als was der Arme von ihm fordert, Nahrung und Kleidung. Was dir von dem Deinigen zum Ueberfluß iſt, das ſei für die Armen zur Nothdurft. Ich ſage dies nicht, als ob ich die Reichen zwingen wollte, dieſelben Speiſen mit den Armen zu eſſen. Mögen die Reichen nach der Gewohnheit ihrer Schwachheit thun, aber darüber ſeufzen, daß ſie nicht anders können. Gebrauche deines Ueberfluſſes, aber gieb den Armen das Nothdürftige; gebrauche deiner köſtlichen Sachen, aber gieb den Armen das Geringe. Er wartet auf dich, du warteſt auf Gott; er wartet auf die Hand, die mit ihm gemacht iſt, du warteſt auf die Hand, die dich gemacht hat. Aber ſie hat nicht allein dich gemacht, ſondern auch den Armen mit dir. Gott hat euch beiden zuſammen den Weg dieſes Lebens angewieſen. Ihr habt euch als Gefährten gefunden, ihr wandelt einen und denſelben Weg. Jener trägt nichts, du biſt zu ſehr belaſtet. Jener trägt nichts bei ſich, du

trägst mehr bei dir, als nöthig ist. Du bist belastet. Gieb ihm von dem, was du hast. Dann erquickst du ihn, und verminderst deine eigne Last"(1). „Mögen die Reichen gern geben, gern mittheilen. Du hast, ein Anderer hat nicht; theile mit, auf daß dir mitgetheilt werde. Theile hier mit, und es wird dir dort mitgetheilt werden. Theile hier Brod mit, und du wirst dort Brod empfangen. Welches Brod hier? Das du mit Schweiß und Mühe aus dem Fluch des ersten Menschen zusammenbringst. Welches Brod dort? Ihn, der gesagt hat: „ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen ist". Hier bist du reich, aber dort bist du arm. Gold hast du, aber du hast noch nicht Christum gegenwärtig. Gieb, was du hast, auf daß du empfangest, was du nicht hast. Mögen die Reichen reich sein an guten Werken, gern geben und mittheilen. Aber wie denn? Sollen sie denn das Ihrige verlieren? Sie sollen davon mittheilen. Mögen sie für sich so viel behalten, als ausreichend ist; mögen sie mehr, als ausreichend ist, behalten. Mögen sie nur einen Theil davon geben. Welchen Theil? Den Zehnten gaben die Schriftgelehrten und Pharisäer. Laßt uns vor Scham erröthen. Jene, für welche Christus noch nicht sein Blut vergossen hatte, gaben den Zehnten. Die Schriftgelehrten und Pharisäer gaben den Zehnten, auf daß du nicht meinst, du habest etwas Großes gethan, weil du dem Armen dein Brod brichst, und das ist kaum der tausendste Theil deiner Güter. Und dennoch tadle ich dich nicht, thue wenigstens dieses. So hungere ich, so dürste ich, daß ich sogar über diese Brosamen mich freue. Aber doch will ich nicht verschweigen, was der Lebendige, der für uns gestorben ist, gesagt hat. „Es sei denn", spricht er, „daß eure Gerechtigkeit größer sei, als der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen". Die Schriftgelehrten und Pharisäer

(1) Serm. 61.

gaben den Zehnten. Fragt euch selbst. Sehet zu, was ihr thun sollt, und aus welchem Vermögen ihr es thun sollt, was ihr geben und was ihr für euch behalten, was ihr der Barmherzigkeit widmen und was ihr für euren Ueberfluß zurücklegen sollt. Ich habe die Reichen ermahnt, hört mich denn auch jetzt, ihr Armen. Raubet nicht, zügelt eure Begierde. Hört ebenfalls den Apostel: „es ist ein großer Gewinn, gottselig zu sein und sich genügen zu lassen". Ihr habt mit den Reichen dieselbe Welt, aber ihr habt nicht mit ihnen dasselbe Haus; doch ihr habt denselben Himmel und dasselbe Licht. Suchet für euch nur so viel, als genug ist. Das Uebrige beschwert und erleichtert nicht, belastet und ehrt nicht. Ihr habt gehört, was ihr thun sollt. Habt Alle einerlei Sinn in dem Worte Gottes. Den Reichen und den Armen hat Gott gemacht. Er unterstützt durch den Vermögenden den Dürftigen, und prüft durch den Dürftigen den Vermögenden"(1).

Der oftmaligen Ermahnung zur mildthätigen Nächstenliebe geht in den Predigten des Augustinus die eben so dringende und beziehungsreiche Ermahnung zur verzeihenden Nächstenliebe zur Seite, wie wir denn bereits erwähnt haben, daß er die verzeihende Nächstenliebe als ein unerläßliches Sühnmittel für solche Sünden, die ungeachtet eines aufrichtigen Strebens nach Heiligung täglich begangen werden, darzustellen pflegte. Er sagte: „der gerechte Gott gefällt nicht dem verkehrten menschlichen Herzen. Willst du, daß der gerechte Gott dir gefalle, so sei rechtschaffen. Richte dich selbst und wolle nicht dir selbst gefallen. Was dir an dir selbst mit Recht mißfällt, das züchtige und bessere. Die heilige Schrift sei dir gleichwie ein Spiegel. Dieser Spiegel hat keinen trüglichen, keinen schmeichlerischen, keinen die Personen ansehenden Glanz. Wenn du aber zu ihm in deiner häßlichen Gestalt genaht bist und deine Häßlichkeit

(1) Serm. 85. Zu vergl. enarr. in Psalm. 131.

siehst, so klage nicht den Spiegel an. Kehre zu dir zurück. Der Spiegel betrügt nicht, betrüge du dich selbst nicht. Richte über dich, sei traurig über deine Ungestalt, auf daß du, wenn du traurig hinweggegangen bist, gebessert und in schöner Gestalt zurückkehren kannst. So wie du über dich selbst ohne Schmeichelei richtest, so auch richte über deinen Nächsten mit Liebe. Richte über das, was du gesehen hast; was du aber nicht siehst, das überlasse Gott. Wenn du aber richtest, so liebe den Menschen und hasse den Fehler. Liebe nicht den Fehler um des Menschen willen, und hasse nicht um des Fehlers willen den Menschen. Der Mensch ist dein Nächster, der Fehler ist deinem Nächsten feindlich. Dann liebst du deinen Freund, wenn du hassest, was deinem Nächsten schädlich ist. Aber glaubst du auch, daß ich selbst, der ich dieses sage, das thue, was ich sage? Ich thue es, wenn ich es an mir selbst zuerst thue. Ich thue es an mir selbst. Ich hasse meine Fehler, ich biete das Herz meinem Arzte zur Heilung dar. Ich verfolge meine Fehler, so viel ich kann, ich seufze über meine Fehler, ich bekenne, daß sie in mir sind, und siehe, ich klage mich an. O du, der du mich tadelst, bessere dich! Das ist Gerechtigkeit; auf daß nicht zu uns gesagt werde: „den Splitter in dem Auge deines Bruders siehst du, und den Balken in deinem Auge siehst du nicht? Du Heuchler, ziehe zuvor den Balken aus deinem Auge, und dann siehe zu, daß du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehest“! Der Zorn ist der Splitter, der Haß ist der Balken. Aber du nährst den Splitter, und er wird zu einem Balken. Der eingewurzelte Zorn wird Haß, der großgezogene Splitter wird ein Balken. Damit also der Splitter kein Balken werde, möge die Sonne nicht über euren Zorn untergehen. Doch was ist es denn Böses, wenn ein Mensch seinen Feind hasset? „Wer seinen Bruder hasset, ist ein Todtschläger. Lernet daher Gerechtigkeit, daß ihr nur die Fehler hasset, und die Menschen liebet. Siehe, nach der Predigt folgt die Entlassung der Katechumenen,

die Gläubigen bleiben zurück, es kommt das Gebet. Ihr wißt, wohin wir nahen, und was wir zuvor zu Gott sagen werden: „vergieb uns unsre Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern". Aber deine Seele will nicht vergeben und wird traurig. Siehe deinen Herrn am Kreuze hängen und höre ihn beten: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun"(1).

„Da dieses sterbliche und hinfällige Leben in einem jeglichen Gerechten nicht ohne Fehler sein kann, so ist ein Mittel vorhanden, durch welches wir leben können. Denn der Meister lehrte uns im Gebete sprechen: „vergieb uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern". Wir haben einen Vertrag mit Gott gemacht, und eine Bedingung der zu tilgenden Schuld unterschrieben. Mit vollem Vertrauen bitten wir, daß uns erlassen werde, wenn auch wir erlassen. Wenn wir aber nicht erlassen, so mögen wir nicht glauben, daß uns die Sünden erlassen werden, damit wir uns selbst nicht betrügen. Du hassest deinen Bruder, und willst dich nicht mit ihm versöhnen, obgleich Gott dir Raum dazu giebt. Wenn du einen zornigen Herrn hättest, so würdest du, weil du deinen Bruder hassest, schnell hinweggerafft werden. Aber Gott schont deiner; schone denn auch du selbst deiner, und versöhne dich mit deinem Bruder. Aber vielleicht willst du, und er will nicht. Dann sei es dir genug. Trauere dann über ihn, aber dich selbst hast du freigemacht. Wenn du dich versöhnen willst, und er es nicht will, so sprich mit Zuversicht: „vergieb uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern". Vielleicht hast du gegen ihn gefehlt, und willst dich nun mit ihm versöhnen, willst zu ihm sprechen: vergieb mir, Bruder, daß ich gegen dich gefehlt habe. Er aber will nicht vergeben und dir die Schuld nicht erlassen. Möge er denn zusehen, wenn er zu beten hat. Was soll er thun,

(1) Serm. 49.

wenn er, der dir deine Schuld nicht erlassen wollte, zum Gebete kommt? Wenn du keine Ursache hast, weshalb du sprechen solltest: „vergieb uns unsre Schuld", so sprich diese Bitte nicht aus. Aber was sagt der Apostel: „wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns?" Wenn uns jedoch das Bewußtsein der Gebrechlichkeit quält, und in dieser Welt überall die Sünde mächtig ist, so sprich: „vergieb uns unsre Schuld". Aber sieh nun auch auf das Folgende. Nämlich du wolltest deinem Bruder seine Schuld nicht vergeben, und sollst jetzt sagen: „wie wir vergeben unsern Schuldigern". Oder willst du das nicht sagen? Wenn du es nicht sagen willst, so wirst du auch nichts empfangen. Also sage es, und sage es mit Wahrheit. Wie aber kannst du es mit Wahrheit sagen, wenn du nicht deinem Bruder seine Schuld erlassen willst? Ich habe jenen ermahnt, jetzt tröste ich dich. O du, wer du auch sein magst, der du zu deinem Bruder gesagt hast: vergieb mir, was ich gegen dich gefehlt habe, — wenn du dieses von ganzem Herzen, mit wahrer Demuth und ungefärbter Liebe gesagt hast, so wie Gott es sieht in deinem Herzen, aus welchem du es gesagt hast, und jener will dir nicht vergeben, so sei unbekümmert. Beide seid ihr Knechte und habt Einen Herrn. Du bist deinem Mitknechte etwas schuldig und er will es dir nicht erlassen; wende dich denn an eurer beider Herrn. Was der Herr dir erlassen hat, das möge der Knecht von dir fordern, wenn er kann. Doch noch an etwas Anderes will ich euch erinnern. Es hat dein Bruder gegen dich gefehlt und will nicht sagen: vergieb mir, was ich gegen dich gefehlt habe. Denn wie Viele giebt es nicht, welche wissen, daß sie gegen ihre Brüder gefehlt haben, und dennoch nicht sagen wollen: vergieb mir! Sie haben sich nicht geschämt zu fehlen, und schämen sich jetzt zu bitten. Sie haben sich der Ungerechtigkeit nicht geschämt, und schämen sich jetzt der Demüthigung. Sie zuerst will ich ermahnen.

Ihr Alle, die ihr mit euren Brüdern in Zwiespalt lebt, und zur Selbsterkenntniß zurückkehrend ein gerechtes Urtheil über euch fällt, erbittet Verzeihung von euren Brüdern, und schämt euch nicht, um Verzeihung zu bitten. Ich sage dies Allen, Männern und Frauen, Kleinen und Großen, Laien und Geistlichen, ich sage es auch mir selbst. Wir Alle wollen hören, wir Alle wollen uns fürchten. Wenn wir gegen unsre Brüder gefehlt haben, so wollen wir bei unsrer noch gegenwärtigen Lebensfrist — denn noch leben wir — das thun, was unser Vater gebietet, der als unser Gott uns richten wird; wir wollen um Verzeihung bitten bei unsern Brüdern, welche wir vielleicht, als wir gegen sie fehlten, beleidigt und verletzt haben. Aber nun giebt es Menschen, die sich in untergeordneten irdischen Lebensverhältnissen befinden, und durch die Bitte um Verzeihung hochmüthig gemacht werden. Ich sage nämlich: bisweilen fehlt ein Herr gegen seinen Knecht; — wiewohl sie beide Knechte eines Andern sind, da sie beide durch Christi Blut erlöset sind. Dennoch scheint es hart, daß, wenn etwa ein Herr durch ungerechten Streit und ungerechte Züchtigung gegen seinen Knecht gefehlt hat, er sagen solle: vergieb mir und schenke mir Verzeihung. Nicht als ob er dies nicht thun müßte, sondern damit jener nicht dem Hochmuthe sich hingebe. Wie denn? Vor den Augen Gottes möge er bereuen, vor den Augen Gottes möge er sein Herz bestrafen, und wenn er zu seinem Knechte nicht sagen kann: gieb mir Verzeihung, — so möge er ihn freundlich anreden, denn die freundliche Anrede ist eine Bitte um Verzeihung. Es bleibt mir noch übrig, diejenigen anzureden, gegen welche Andere, die aber nicht um Verzeihung bitten wollen, gefehlt haben. Vielleicht sprecht ihr bei euch selbst: „ich will mich versöhnen, aber jener hat mich beleidigt, hat gegen mich gefehlt, und will keine Verzeihung verlangen. Wie denn? Soll ich sagen: gehe du hin und bitte ihn um Verzeihung? Das sei ferne. Ich will nicht, daß du lügen und sagen sollst:

gieb mir Verzeihung, — wenn du weißt, daß du gegen deinen Bruder nicht gefehlt haſt. Denn was hilft es dir, daß du dein Ankläger wirſt? Was bitteſt du, daß dir von dem, welchen du nicht beleidigt, oder gegen welchen du nicht gefehlt haſt, verziehen werde? Es müſſen zwiſchen euch Vermittler ſein, die jenen zurechtweiſen, damit er von dir zuerſt Verzeihung bitte. Sei du nur bereit zu verzeihen, und ihm von Herzen zu vergeben. Wenn du bereit biſt zu vergeben, ſo haſt du ſchon vergeben. Bete für ihn, daß er von dir Verzeihung bitte, weil du weißt, daß es ſein Schade iſt, wenn er nicht bittet. Sprich zu dem Herrn in deinem Gebet: Herr, du weißt, daß ich gegen meinen Bruder nicht gefehlt habe, ſondern daß er gegen mich gefehlt hat, und daß ihm dieſes verderblich iſt, wenn er nicht Verzeihung von mir bittet. Ich bitte, daß du ihm vergeben mögeſt“ (1). In einer andern Predigt ſagte Auguſtinus: „ſprich, was verlierſt du, wenn du von Herzen verzeihſt? Was haſt du in deinem Herzen weniger, wenn du dem verzeihſt, der gegen dich fehlt? Du erläſſeſt, aber du verlierſt nichts. Vielmehr entſtrömte deinem Herzen eine Welle der Liebe, und ergoß ſich gleichſam aus innerlicher Ader. Wenn du aber gegen deinen Bruder den Haß feſthältſt, ſo haſt du die Quelle verſtopft. Du verlierſt alſo nichts, wenn du verzeihſt, ſondern du wirſt noch reichlicher überſtrömt“ (2).

Eine andere in den Predigten des Auguſtinus oft wiederkehrende Entwickelung und Ermahnung bezog ſich auf die Selbſtverleugnung nach den Geſichtspunkten der Enthaltſamkeit und der Erduldung, wie er dieſes zum Beiſpiel durch die Worte bezeichnete: „zweierlei iſt es, das uns in dieſem mühſeligen Leben geboten wird, uns zu enthalten, und zu erdulden. Denn es wird uns geboten, daß wir uns von den Gütern dieſer Welt enthalten ſollen, und daß wir die Uebel, die in dieſer Welt vielfach vorhanden ſind,

(1) Serm. 211. (2) Serm. 352.

erdulden sollen. Jenes wird Enthaltsamkeit, dieses wird Erduldung genannt. Zwei Tugenden, welche die Seele reinigen, und sie des göttlichen Wesens theilhaftig machen. Zur Zügelung der Begierden und zur Bezähmung der Lüste ist es uns noth, Enthaltsamkeit zu üben, dem irdischen Glücke nicht zu trauen, und bis ans Ende die Seligkeit, die kein Ende nimmt, zu suchen. So wie es aber Sache der Enthaltsamkeit ist, dem Glück der Welt nicht zu trauen, so auch ist es Sache der Erduldung, dem Unglück in der Welt nicht zu weichen. Mögen wir uns daher in dem Ueberfluß oder in dem Mangel der irdischen Dinge befinden, so müssen wir auf den Herrn harren, daß er uns das wahrhaft Gute und Erquickende gebe, und das wahrhaft Böse von uns abwende" (1).

Häufig war es also, damit wir zunächst auf das Letztere genauer eingehen, ein Augenmerk des Augustinus, von den zeitlichen Leiden eine apologetische Anschauung mitzutheilen, und es bietet sich hierbei die Wahrnehmung dar, daß er nicht allein das Zweifeln und Murren gegen Gott, das überhaupt so leicht unter den zeitlichen Leiden in der menschlichen Seele auftaucht, zu bekämpfen hatte, sondern daß in den damaligen Zeitverhältnissen, in der Zeit, als das im römischen Reich allerdings zwar schon von dem Christenthum überwundene Heidenthum dennoch die letzten Anstrengungen machte, um von neuem zur Geltung zu gelangen, eine besondere Veranlassung zur Hervorhebung des christlich-apologetischen Gesichtspunktes in Betreff der irdischen Trübsale gegeben war. Die Zeit, in welcher Augustinus wirkte, war ja eine sehr stürmische Zeit. Die Drangsale der Völkerwanderung brachen über das römische Reich herein. Erschütternde Naturereignisse vereinigten sich mit schweren Heimsuchungen geschichtlicher Begebenheiten, um das Gefühl irdischen Elends in vielen Gemüthern zu erwecken. Dann

(1) Serm. 38.

wurde bei denen, welche noch dem Heidenthume anhingen, die Klage laut: alles Unglück sei durch das Christenthum herbeigeführt worden, und mit der Verehrung der alten Götter sei auch das Glück hingeschwunden[1]; eine Klage, welche bei manchen Christen, die unbefestigten Gemüths waren, und zum Lohn für ihre Frömmigkeit auf irdisches Glück gehofft hatten, den Blick wieder mit Verlangen zu der Blüthezeit des Heidenthums hinwenden mochte. Oft sprach also Augustinus in seinen Predigten über die läuternde, zu Gott hinziehende Macht der äußern Leiden, wies darauf hin, daß, so wie das Oel in der Kelter und das Gold in dem Feuer von den Schlacken gereinigt werde[2], durch die Trübsal in dem Reiche Gottes auf Erden die echte Frömmigkeit bewährt und das Untüchtige ausgeschieden werde, und erinnerte daran, daß der Christ nicht wegen irdischen und vergänglichen Lohns, sondern um himmlischer und unvergänglicher Seligkeit willen dem Herrn, der mit dem Kreuze vorangegangen sei, nachzufolgen habe.

Er sagte zum Beispiel: „was thun", sprichst du, „in dieser Welt die bösen Menschen? Antworte mir, was thut die Schlacke in dem Ofen des Goldschmiedes? Wir wollen sehen, was dort Alles ist. Dort ist der Ofen, die Schlacke, das Gold, das Feuer, der Meister; aber jenes Drei, das Gold, die Schlacke und das Feuer, befindet sich in dem Ofen, der Meister bei dem Ofen. Nun sieh hin auf diese Welt. Die Welt ist der Ofen, die Schlacke sind die bösen Menschen, das Gold sind die guten Menschen, das Feuer ist die Trübsal, der Meister ist Gott. Blicke hin und siehe: das Gold wird nicht gereinigt, wenn die Schlacke nicht gebrannt wird. Wie sehr auch mit der großen Zahl der Bösen die Guten vermischt und in derselben verborgen sind, der Herr kennt die Seinen. Unter der Hand des großen Meisters kann selbst der Goldfunke inmitten der vielen

(1) Serm. 105. (2) Oft von Augustinus gebrauchte Vergleiche.

Schlacken nicht verderben. Laß dich daher mitten unter den Bösen erprüfen o du, der du gut bist, wenn du anders gut bist, nämlich nicht von dir selber, da du böse gewesen bist, sondern von ihm, der niemals böse ist, laß dich mitten unter den Bösen erprüfen. Der Oelschaum fließt hin in der Gosse, das Oel aber hat seinen verborgenen Weg bis an seinen Ort, und indem es verborgen abströmt, erscheint es in seiner Menge. Denn wie Viele haben nicht in dieser Bedrängniß der Dinge, in der Bosheit dieser Welt, in dieser Menge der Bösen sich dem irdischen Treiben entzogen und sich zu Gott hingewandt, der Welt Lebewohl gesagt, und alsbald, während sie vorher fremdes Eigenthum an sich gerissen hatten, den Armen ihre Güter auszutheilen begonnen? Aber viele Räuber, Bedränger, Plünderer erscheinen öffentlich, sie sind der Oelschaum, der durch die Gassen fließt; jene aber, der eine von hier, der andere von dort, haben, nachdem sie Böses gethan hatten, mit vereintem Herzen sich geschämt, böse zu bleiben, sich an die Gebote Gottes erinnert, die Hoffnung dieser Welt verachtet, die himmlische Hoffnung erwartet, ihre Neigungen und Sitten umgewandelt, und sind nun Oel der Heiligkeit in der Kelter, Gefäße zur Ehre in dem großen Hause, Gold in dem Ofen, Weizen in den Scheuren. Dort ist die Zierde des Hauses Gottes" (1).

„Lernet", ermahnte Augustinus in einer andern Homilie, „das irdische Glück verachten, wenn ihr Gott mit treuem Herzen dienen wollt. Wenn du dieses Glück besitzest, so wähne nicht, daß du deshalb gut seiest, sondern mache dich daraus gut; wenn du es nicht besitzest, so wähne nicht, daß du deshalb elend seiest, sondern hüte dich vor dem Elende, von welchem der Gute nicht betroffen wird. Was suchst du irdischen Lohn in der Begierde zu Gold und Geld? Du thust Unrecht deinem Glauben, für welchen Christus

(1) Serm. 15. Zu vergl. enarr. 1. in Psalm. 66.

gestorben ist. Der Lohn deines Glaubens ist dein Gott. Ihn selbst wirst du haben, er selbst bereitet sich zum Lohn für seine Verehrer. Betrachtet die ganze Kreatur, die Erde und das Meer, und was im Himmel, auf Erden und im Meere ist; wie wundervoll, wie schön und erhaben ist es geordnet! Ihr fühlt euch durch dasselbe bewegt; und weshalb? weil es schön ist. Was ist er denn, der es gemacht hat? Er selbst ist der Lohn eures Glaubens. O ihr Habsüchtigen, was ist euch genug, wenn Gott selbst euch nicht genug ist? Laßt uns also fromm leben, und damit wir dieses können, laßt uns ihn anrufen, der uns dieses geboten hat. Laßt uns bei dem Herrn nicht irdisches Glück für unser frommes Leben suchen. Zu den Gütern, die uns verheißen sind, wollen wir unsern Blick hinwenden. Unser Herz wollen wir dahin stellen, wo es von irdischen Sorgen nicht verzehrt werden kann. Alles dieses Irdische, wodurch der Mensch beschäftigt wird, geht vorüber. Es verfliegt. Rauch ist das menschliche Leben auf Erden. Dazu kommen so viele und tägliche Gefahren dieses hinfälligen Lebens. Große Erdbeben werden aus dem Orient verkündigt. Mehrere große Städte sind plötzlich eingestürzt. In Jerusalem wurden Juden, Heiden und Katechumenen von Schrecken befallen, und wurden alle getauft. Es sollen etwa siebentausend Menschen getauft sein. Das Zeichen Christi erschien an den Kleidern der getauften Juden. Auch Sitifis[1] wurde von einem schweren Erdbeben erschüttert, so daß alle Bewohner etwa fünf Tage hindurch auf dem Felde blieben, und auch dort sollen nahe an zweitausend Menschen getauft sein. Ueberall schreckt Gott, weil er keine Ursache zur Verdammniß finden will. Es wird einigermaßen gearbeitet in dieser Kelter. Die Welt ist die Kelter, groß sind ihre Drangsale. Seid Oel und nicht Oelschaum. Ein jeder wende sich zu Gott hin. Der Herr kennt sein Oel, er weiß, was er auf-

[1] Mauritanische Grenzstadt zwischen Numidien und Mauritanien.

nehmen will, und mit welcher Last der Presse er es läutern muß. Du fürchtest das Erdbeben, du fürchtest das Brausen des Himmels, du fürchtest die Kriege; fürchte auch das Fieber. Vielleicht dringt jenes Gewaltige, welches gefürchtet wird, nicht heran, und dagegen ein leichtes Fieber rafft den Menschen fort. Und wenn nun der Richter einen solchen findet, den er nicht kennt, einen solchen, der zu jenen gehört, zu welchen er sprechen wird: „ich kenne euch nicht, weichet von mir"; was wird dann weiter geschehen? Wohin soll dann geflüchtet werden? Wessen Vermittelung soll dann angesprochen werden? Wem wird es verstattet, noch einmal wieder zu leben, und wieder gut zu machen, was er böse gemacht hat?"(1).

„Viele", sagte Augustinus ein anderes Mal, „irren von dem rechten Wege ab, weil sie beschlossen haben, deshalb Gott zu dienen, um an irdischen Gütern Ueberfluß zu empfangen und das Unglück zu vermeiden. Denn wenn sie dieses in Aussicht genommen und sich diesen Lohn ihrer Frömmigkeit vorgestellt haben, und nun sehen, daß sie sich umsonst abmühen, während Ungerechte in blühendem Gedeihen sich befinden, so wenden sie sich ab von Gott, gleich als ob ihr Lohn ihnen verloren gegangen sei, und Gott, der sie berief, sie getäuscht habe. Und wohin wenden sich diese Unglücklichen, wenn sie sich von dem abwenden, der sie gemacht hat, und dem anhangen, was gemacht ist? Wenn nun das, was gemacht ist, unterzugehen beginnt, wo wird dann der Liebhaber der Zeit sein, der die Ewigkeit aufgegeben hat? Deshalb fordert Gott den Glauben, sowohl in Ansehung jener Güter, die er nur den Guten schenkt, als auch in Ansehung jener Uebel, die nur den Bösen zugefügt werden, weil Beides am Ende erscheinen wird. Was wäre der Lohn des Glaubens, oder was wäre selbst der Name des Glaubens, wenn du das, was du

(1) Serm. 19.

festhalten sollst, schon jetzt sehen wolltest? Daher mußt du nicht sehen, was du glauben sollst, sondern glauben, was du sehen sollst, glauben, so lange du nicht siehst, damit du nicht beschämt werdest, wenn du es siehst. Deshalb wollen wir glauben, so lange es Zeit des Glaubens und noch nicht Zeit des Schauens ist. Denn also spricht der Apostel: „so lange wir in diesem Leibe sind, leben wir als Fremdlinge vor dem Herrn, denn wir wandeln im Glauben". Mühselig ist die Zeit des Glaubens. Wer bestreitet dies? Mühselig ist diese Zeit, aber in ihr ist das Werk enthalten, wofür jener Lohn bestimmt ist. Sei nicht träge in dem Werke, für welches du den Lohn verlangst"(1). Unter großen Drangsalen, deren Veranlassung von den Feinden des Christenthums dem Christenthum zugeschrieben wurde, sprach Augustinus in seinen Homilien die folgenden Worte: „Gott mischt deshalb Bitterkeit in das irdische Glück, damit ein anderes Glück, dessen Süßigkeit nicht trügerisch ist, gesucht werden möge, und sogar wegen dieser Bitterkeit versucht dich die Welt von deinem Vorwärtsstreben abwendig zu machen, und dich zum Rückschritte zu bewegen. Wegen der Bitterkeit selbst und der Trübsal murrst du und sprichst: siehe, es geht in den christlichen Zeiten Alles zu Grunde! Weshalb klagst du? Das hat dir Gott nicht verheißen, daß jenes nicht untergehen solle; das hat dir Christus nicht verheißen. Der Ewige hat dir das Ewige verheißen. Sage ich nur dann Dank, wenn es mir wohl geht, und lästere ich dann, wenn es mir übel geht, so habe ich den Skorpionstachel in mich aufgenommen. „Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, wie es ihm gefallen hat, so ist es geschehen, der Name des Herrn sei gelobet!" Die heilige Stadt, die gläubige Stadt, die Fremdlingsstadt auf Erden ist im Himmel gegründet. O du Gläubiger, verdirb nicht deine Hoffnung, verliere nicht deine Liebe, umgürte deine Lenden,

(1) Serm. 38.

zünde an und trage voran deine Lampen, und harre auf den Herrn, wenn er zur Hochzeit kommt! Was erbebst du, wenn die irdischen Reiche vergehen? Deshalb ist dir das himmlische Reich verheißen, auf daß du nicht mit den irdischen Reichen untergehen solltest. Denn daß diese untergehen würden, ist vorausgesagt, gewiß vorausgesagt. Wir können nicht leugnen, daß es vorausgesagt ist. Dein Herr, den du erwartest, hat dir gesagt: „ein Volk wird aufstehen über das andere, und ein Reich über das andere". Die irdischen Reiche sind ihrem Wechsel unterworfen, es wird aber jener kommen, von welchem gesagt ist: „und seines Reiches wird kein Ende sein". Daher wollen wir nicht matt werden, meine Brüder. Alle irdischen Reiche werden ein Ende nehmen. Ob jetzt schon das Ende da sei, weiß Gott. Vielleicht ist es noch nicht da, und wir wünschen in unsrer Schwachheit oder in unserm Erbarmen, oder in unserm Elende, daß es noch nicht da sein möge. Aber wird es dennoch nicht einmal da sein? Seid Christen, meine Brüder, seid Christen. Nicht zur Freude ist Christus ins Fleisch herabgestiegen. Wir wollen das Gegenwärtige vielmehr dulden als lieben. Laßt uns nicht umsonst das Wort hören: nach oben die Herzen!" (1)

Was die Ausübung der Selbstverleugnung der Enthaltsamkeit betrifft, so bieten die Predigten des Augustinus abermals Veranlassung zu der Bemerkung dar, daß seine Ermahnungen in dieser Beziehung zum Theil durch die Zeit, in welcher er wirkte, durch das ausgehende Heidenthum, welches aber keineswegs schon ganz den Einfluß auf die christlichen Lebensverhältnisse verloren hatte, bedingt waren. Das Sittenverderben, unter welchem das heidnische Leben im römischen Reich zu Grunde ging, zeigte sich vielfach in schwelgerischem, zum Theil mit der Volksreligion verbundenem Sinnengenuß. Namentlich aber im nördlichen Afrika hatten

(1) Serm. 105. Zu vergl. enarr 1. in Psalm. 32.

sich noch manche Reste des Heidenthums erhalten, als dasselbe in anderen Gegenden der römischen Herrschaft schon völlig verdrängt war. Auf manchen Landgütern in Nordafrika waren unter dem Schutz der Besitzer heidnische Heiligthümer geblieben (1), ebenso auch in mehreren Städten, und besonders in der Metropole dauerte der Cultus des Herkules noch lange fort (2). Rückwirkungen des Heidenthums auf das christliche Leben äußerten sich in diesem Theil des römischen Reichs durch das häufige Aufsuchen astrologischer Aussprüche, gegen welche Augustinus oft in seinen Predigten eiferte; und ebenfalls äußerten sich heidnische Rückwirkungen auf das christliche Leben dadurch, daß häufig Namenchristen sich bei den heidnischen Götterfesten einfanden, und an den Schwelgereien in den Tempeln Theil nahmen, wobei sie, um den Vorwurf des Götzendienstes zurückzuweisen, sich mit der Unterscheidung der Begriffe Gott und Genius helfen wollten. Von solcher Entweihung des christlichen Bekenntnisses abmahnend, sprach ein Mal Augustinus die Worte: „ach, daß doch nur die Heiden den Leib Christi bedrückten, und daß doch die Christen seinen Leib nicht bedrücken möchten! Wenn ihr dahin trachten wollt, daß die Heiden überwunden, erleuchtet und zum Heil berufen werden, so verlaßt ihre Festlichkeiten und Thorheiten, und wenn sie unsrer Wahrheit nicht beistimmen, mögen sie wenigstens über ihre geringe Zahl erröthen. Christus ist unser Leben, auf Christum blicke hin. Er kam, um zu leiden, aber auch um verherrlicht zu werden. Wenn das Werk dich schreckt, so betrachte den Lohn. Warum willst du so zärtlich zu dem Ziel kommen, zu welchem nur Mühe und Arbeit uns hinführt?“ (3) Ein anderes Mal sprach er den Vorwurf aus: „wären wir Citherſänger, oder wollten wir sonst etwas von dergleichen volksthümlichen Dingen euch darbieten, so würdet ihr uns festhalten und in uns dringen, euch einen Tag

(1) Serm. 62. (2) Serm. 24. (3) Serm. 62.

zu schenken, und jeder würde, wie er es vermöchte, uns belohnen“ (1). „Wollet nicht, meine Brüder“, so ermahnte er in einer anderen Homilie, „über die Fehler hinwegsehen, die euch vielleicht schon zur Gewohnheit geworden sind. Wer sieht nicht über das Laster der Trunkenheit hinweg? Ueberall ist dieses Laster vorhanden, und es wird gar nicht mehr beachtet. Das trunkene Herz hat schon das Gefühl verloren und empfindet keinen Schmerz mehr, weil es auch kein Heil mehr empfindet. Doch obgleich diejenigen, welche so beschaffen sind, schon in ihrer Seele gestorben sind, so sollen wir dennoch, weil unser Arzt allmächtig ist, mit aller Kraft für sie beten, daß Gott ihnen die verschlossenen Ohren des Herzens gnädig aufthun wolle“ (2). „Auf daß du“, sagte Augustinus in einer Neujahrspredigt, „deinem Erlöser, der dich mit seinem Blute erlöset hat, nachfolgen mögest, so vermische dich nicht mit den Heiden durch Aehnlichkeit der Sitten und Werke. Sie geben einander Geschenke, gebt ihr Almosen; sie werden durch wollüstige Gesänge abgerufen, ruft ihr euch ab durch Worte der heiligen Schrift; sie eilen ins Theater, eilt ihr zur Kirche; sie berauschen sich, übt ihr euch im Fasten“ (3).

Namentlich auch in Ansehung der Ehe hatte Augustinus zur Selbstverleugnung und Bekämpfung der Lüste zu ermahnen, und ebenfalls in dieser Beziehung zeigen seine Ermahnungen, daß in jener Zeit der heidnische Standpunkt noch keineswegs völlig überwunden war. Nur dort, wo das Christenthum seine göttliche Lebenskraft entfaltet und die menschliche Natur wieder in die Würde der Kinder Gottes einsetzt, wird das Weib als durchaus ebenbürtige und gleichberechtigte Lebensgefährtin des Mannes betrachtet, und dadurch die Ehe im wahrsten Sinne verwirklicht. Augustinus war freilich der ascetischen Ansicht zugethan, daß von denen, welche sich der Ehelosigkeit weihten, und, das Glück des

(1) Serm. 9. (2) Serm. 17. (3) Serm. 198.

Familienlebens zum Opfer bringend, möglichst frei von allen irdischen Banden zur Seligkeit des Himmelreichs emporstrebten, eine höhere Stufe des christlichen Lebens, als in der Ehe, erreicht werde; aber er zeigte auch mit allem Ernst die Gefahr der mit dem Gelübde der Eheloſigkeit verbundenen Versuchung, vornämlich der Versuchung zum Hochmuthe, durch welche, wenn sie in dem Herzen Raum gewinne, die Verzichtleistung auf das eheliche Leben nicht allein ihren Werth verliere, sondern auch den Weg zum Verderben bahne. Er sagte: „die in der Ehe Befindlichen sind, wenn sie die Demuth festhalten, besser als die Hochmüthigen, welche in eheloser Keuschheit leben“ (1). Ueberhaupt wies er nachdrücklich darauf hin, daß ein Wandel in gottesfürchtigem Ehestande vor Gott köstlich sei; und wohl mußte dieses durch das unvergeßliche, in seiner Erinnerung verklärte Bild seiner Mutter seiner Ueberzeugung besonders tief eingeschrieben sein. Aber gegen die eheliche Treue wurde in damaliger Zeit von den Männern viel gesündigt. Ueber ehebrecherische Frauen ward mit der Strenge des Gesetzes geurtheilt, aber treue Gattinnen standen gegen ihre ehebrecherischen Gatten gleichsam als rechtlos da, Concubinate kamen häufig vor, und wenn ein Herr mit seinen Sklavinnen oder Mägden Unzucht trieb, so wurde dies mehr belacht als getadelt. Oft eiferte daher Augustinus in seinen Predigten gegen die Sünden der unkeuschen Begierde, und forderte die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter das Gesetz des Geistes. Er sagte einmal: „es wird dir geboten: „du sollst nicht ehebrechen“. Das heißt: du sollst nicht zu einer andern gehen, außer zu deiner Gattin. Du aber forderst dieses von deiner Gattin, und willst es deiner Gattin nicht wiedergeben, und während du doch deiner Gattin an Tugend vorangehen müßtest, da die Keuschheit Tugend ist, verfällst du der Begierde. Dieses Uebel schleicht weit

(1) Serm. 354.

umher. Es sind tägliche Klagen, obgleich die Frauen selbst schon gar nicht mehr sich über ihre Männer zu beschweren wagen. So sehr wird die in Alles eindringende Gewohnheit für ein Gesetz gehalten, daß es vielleicht schon den Frauen zur Ueberzeugung geworden ist, den Männern sei dieses erlaubt, nicht aber den Frauen. Denn das hören sie wohl, daß Frauen, die mit ihren Sklaven zusammen betroffen wurden, vor Gericht geführt seien; daß aber ein Mann, der mit seiner Magd angetroffen wurde, vor Gericht geführt sei, hörten sie niemals, obgleich doch das Vergehen dasselbe ist. In einer und derselben Sünde läßt nicht die göttliche Wahrheit, sondern die menschliche Verkehrtheit den Mann unschuldiger erscheinen. Und wenn etwa heute jemand einen schärferen Widerspruch von seiner Gattin erfährt, da sie jetzt in der Kirche gehört hat, daß ihm jenes nicht freistehe, und sie zu ihm spricht: du thust, was nicht recht ist, wir haben es beide gehört, wir sind Christen, erweise mir, was du von mir forderst, ich bin dir Treue schuldig, du bist mir Treue schuldig, wir beide sind Christo Treue schuldig, und wenn du auch mich täuschest, so täuschest du doch den nicht, dem wir angehören und der uns erkauft hat; — wenn jener dieses und Aehnliches hört, was er nicht gewohnt war, so mag er vielleicht sagen: weshalb ist dieser hierher gekommen? oder: weshalb ist meine Frau heute zur Kirche gegangen? Wir, meine Brüder, sehen eure Gefahren, nicht euren Willen an. Denn auch der Arzt, wenn er sich nach dem Willen des Kranken richtet, wird ihn nimmer heilen. Was nicht geschehen soll, das möge auch nicht geschehen; was Gott verbietet, das möge nicht geschehen. Wer an Gott glaubt, hört von ihm, was wir sagen. Verlasset nicht eure Weiber, und treibet nicht Ehebruch mit anderen, da ihr ja nicht wollt, daß eure Weiber Ehebruch mit Anderen treiben. Ohne Grund versucht ihr euch zu entschuldigen, wenn ihr sagt: gehe ich denn zur Gattin eines Anderen? ich gehe zu meiner Magd. Willst du also, daß deine Gattin

zu dir sage: gehe ich denn zu einem anderen Manne? ich gehe zu meinem Knecht. Doch es sei fern, daß sie dieses sagen sollte! Denn eine keusche und wahrhaft christliche Frau, die über ihren ehebrecherischen Mann trauert, und zwar nicht aus fleischlicher Lust, sondern aus Liebe, eine solche Frau will nicht, daß du es deshalb nicht thun sollst, weil sie es nicht thut, sondern weil es dir nicht gut ist. Eine solche Frau stellt auch dann, wenn der Mann Ehebruch treibt, ihre Keuschheit vor Gott dar. Christus redet in dem Herzen der guten Frauen, und tröstet seine Tochter mit diesen Worten: du wirst von der Ungerechtigkeit deines Mannes niedergebeugt; trauere über ihn, aber ahme ihm nicht nach, sondern er möge dir im Guten nachahmen. In demjenigen, was er übel thut, halte nicht ihn für dein Haupt, sondern mich, deinen Gott. Also bessert euch. Ihr, die ihr bis jetzt nicht keusch lebtet, lebet von jetzt an keusch. Sprecht nicht: es kann nicht geschehen. Eine Schande und Schmach ist es, daß ein Mann sagen mag: es kann nicht geschehen. Ein Frevel ist es, daß ein Mann sagen mag: ich kann nicht. Was die Frau kann, das kann der Mann nicht? Wie denn? Hat auch sie nicht an ihrem Fleisch zu tragen? Eure keuschen Gattinnen zeigen euch, daß das, was ihr nicht thun wollt, geschehen könne; und ihr sagt, es könne nicht geschehen? Aber vielleicht entgegnest du, daß jene es deshalb leichter ausführen könne, weil sie von einer großen Schutzwehr umgeben sei, von der Vorschrift des Gesetzes, von der Wachsamkeit des Mannes, sogar von dem Schrecken des öffentlichen Gesetzes. Eine große Schutzwehr macht die Frau keuscher; möge den Mann gerade seine Mannhaftigkeit keuscher machen. Denn deshalb ist für die Frau die Schutzwehr größer, weil die Schwachheit der Frau größer ist. Sie erröthet vor dem Manne; und du erröthest nicht vor Christo? Du bist freier, weil du stärker bist. Weil du leicht siegen kannst, so bist du dir selbst überlassen. Ueber ihr steht die Achtsamkeit des Mannes, der Schrecken der Gesetze,

die Gewohnheit der Sitten und das größere Schamgefühl; über dir steht Gott. Doch so groß ist die Verkehrtheit des menschlichen Geschlechts, daß man zuweilen fürchten muß, ein keuscher Mann werde unter unkeuschen Männern über sich erröthen. Wenn jemand unter euch, was Gott verhüte, einen Todtschlag begeht, so wollt ihr ihn aus dem Vaterlande vertreiben, und ihn so bald als möglich aus eurer Gemeinschaft ausschließen. Wenn jemand einen Diebstahl begeht, so haßt ihr ihn und wollt ihn nicht sehen. Wenn jemand falsches Zeugniß redet, so verabscheut ihr ihn. Wenn jemand nach fremdem Eigenthum begehrt, wird er als ein Räuber und Ungerechter angesehen. Wenn aber jemand mit seinen Mägden sich umherwälzt, so wird dies gern und mit Begütigung aufgenommen, die Wunden werden in Scherz verkehrt. Dagegen wenn es jemanden giebt, welcher sagt, daß er keusch sei und keinen Ehebruch begehe, und es bekannt ist, daß er dies nicht thue, so erröthet er, mit solchen, die nicht seines Gleichen sind, zusammenzukommen, damit sie ihn nicht verhöhnen, verlachen und von ihm sagen, daß er kein Mann sei. So tief ist die menschliche Verkehrtheit herabgesunken, daß der von der Lust Besiegte für einen Mann gehalten wird, und der Sieger über die Lust für keinen Mann gehalten wird. Also wenn sie siegreich triumphiren, so sind sie keine Männer, und wenn sie darniedergeworfen am Boden liegen, so sind sie Männer? Denn es giebt einen Krieg, welchen der Mensch mit sich selbst führt, wenn er gegen die bösen Begierden streitet, die Habsucht zügelt, den Hochmuth zurückstößt, die selbstsüchtige Bewerbung erstickt, die Leidenschaft ertödtet. Sprich nicht: ich habe keine Gattin, ich thue, was ich will, denn ich sündige nicht gegen meine Gattin. Du kennst doch schon dein Lösegeld, du weißt doch schon, was du essen und was du trinken wirst, oder vielmehr wen du essen und wen du trinken wirst. Hüte dich vor der Hurerei. Was du nicht willst, daß man dir thue, daß thue auch einem

Anderen nicht. Wie aber? wenn du sogar dem Herrn selbst thun willst, was du von einem Menschen nicht erleiden willst? Und wie thue ich denn, sprichst du, dem Herrn selbst etwas? Du verdirbst dich selbst. Da du nun das Bild Gottes, welches du bist, in dir durch Hurerei und Zerflossenheit der Lust verdirbst, so bedenkst du zwar, daß du zu der Gattin eines Anderen nicht gegangen bist, oder daß du gegen deine Gattin nicht gefehlt hast, aber du bedenkst nicht, wessen Bild du durch deine Lüste und deine unerlaubte Hurerei verletzt hast. Hört den Apostel: „wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnet? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben" (1).

So wie nun aber Augustinus in seinen Predigten den Weg der Selbst- und Weltverleugnung als den Weg der christlichen Wallfahrt bezeichnete, lenkte er auch oft die Betrachtung der Gemeinde auf den Lohn, welcher dem treuen Ausharren unter den Mühen der Wallfahrt beschieden sei. Aus dem bisher Gesagten geht schon genugsam hervor, aus wie tiefer Erfahrung Augustinus es darzustellen wußte, daß schon in dem irdischen Leben die Kämpfe und Leiden des christlichen Berufs durch einen über dem Irdischen erhabenen Frieden überschwänglich vergolten würden. Er sagte hierüber in einer Homilie: „habe deine Lust an dem Herrn, der wird dir geben, was dein Herz wünschet". Es giebt eine Lust des Herzens, welcher das Brod vom Himmel süß ist. Wenn der Dichter sagen konnte: „einen jeglichen zieht seine Lust", — wie viel mehr müssen denn wir sagen, daß, wer durch die Wahrheit, durch die Seligkeit, durch die Gerechtigkeit, durch das ewige Leben, welches Alles Christus ist, erquickt wird, zu Christus hingezogen werde. Oder haben nur die Sinne des Leibes ihre Freuden, und ermangelt der Geist seiner Freuden? Wenn der Geist nicht seine Freuden hat,

(1) Serm. 9.

weshalb wird denn gesagt: „die Menschenkinder werden hoffen unter dem Schirmdache deiner Flügel, sie werden trunken werden von der Fülle deines Hauses, und mit dem Strom deiner Lust wirst du sie tränken, weil bei dir die Quelle des Lebens ist, und wir in deinem Lichte das Licht schauen werden?“ Gieb mir einen Liebenden, und er fühlt, was ich sage; gieb mir einen Verlangenden, einen Hungernden und in dieser Wüste Pilgernden und Durstenden, und nach der Quelle des himmlischen Vaterlandes Aufseufzenden, gieb mir einen solchen, und er weiß, was ich sage. Aber wenn ich zu einem rede, der kalt ist, so weiß er nicht, was ich rede“ (1).

Doch bei der Hinweisung auf die himmlische Vergeltung in der irdischen Gegenwart lenkte Augustinus, wofür auch seine so eben mitgetheilten Worte sprechen, doch vor allem den Blick der Gemeinde auf jene Seligkeit des höheren Lebens, von welcher selbst der innigste Friede Gottes in einem christlichen Gemüth hienieden nur ein verheißungsvolles Unterpfand ist. Indem er seine Betrachtung zu einem ahnungsvollen Erschauen der Seligkeit des himmlischen Vaterlandes emporzuschwingen suchte, entströmten seinem Geiste die bewegendsten, rührendsten und mächtigsten Klänge der Sehnsucht und Liebe, die nicht von dieser Erde ist. „Die Arbeit“, ruft er aus, „geht vorüber und es kommt die Ruhe. Die falschen Freuden gehen vorüber, und es kommt das Gute, nach welchem die gläubige Seele begehrt hat, und zu welchem mit brennender Sehnsucht jeder Pilger in dieser Welt aufseufzet, das gute Vaterland, das himmlische Vaterland, das Vaterland, in welchem die Engel schauen, das Vaterland, in welchem kein Bürger stirbt und kein Feind zugelassen wird, das Vaterland, wo du ewig Gott zum Freunde hast und keinen Feind fürchten darfst“ (2).

(1) Tract. 26 in evang. Joh. Zu vergl. enarr. 1 in Psalm. 32.
(2) Serm. 38.

„Dort wird Arbeit und Seufzen vorübergehen, dort vereinigen wir unsere Stimme mit den Engeln, dort ist Schauen ohne Aufhören und Liebe ohne Ueberdruß“ (1). „O wenn doch“, ruft er ein anderes Mal aus, „das Herz einigermaßen aufathmete zu jener unaussprechlichen Herrlichkeit! Wenn wir doch unsre Fremdlingschaft mit Seufzen fühlten, die Welt nicht lieb hätten, und bei ihm, der uns berufen hat, beständig mit frommem Geiste anklopften! Die Sehnsucht ist der Busen des Herzens. Wir werden empfangen, wenn wir so viel als möglich die Sehnsucht ausdehnen. Das erstrebt bei uns die heilige Schrift, das die Versammlung der Völker, das die Feier der Sakramente, das die heilige Taufe, das die Gesänge zum Lobe Gottes, das unsre Predigt, daß diese Sehnsucht nicht allein ausgesäet und aufsprossen, sondern auch bis zu solchem Maaße der Auffassungskraft vermehrt werden möge, daß sie tüchtig sei, das hinzunehmen, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, und was in keines Menschen Herz gekommen ist“ (2).

Oft entrollte Augustinus in seinen Predigten, theils mit wenigen großen Zügen, theils auch mit eingehender Entwickelung, an der Richtschnur der heiligen Schrift die mächtigen und für das fromme Gemüth trostreichen Anschauungen der christlichen Eschatologie, die himmlische Sabbathsruhe, deren irdische Bande durch den Tod zersprengt seien, das schon auf Erden vollendete tausendjährige Reich Christi und seiner auserwähltesten Heiligen, die allgemeine Auferstehung, die Wiedererscheinung des Herrn in der Gestalt des verklärten Menschensohns, das Gericht, und das ewige und selige Leben der Gerechten, wenn in verklärter Leiblichkeit das Auge des Geistes vollkommen zur Anschauung der Herrlichkeit Gottes entfesselt sein werde. Das Verhältniß der Seligkeit der Gerechten von dem Tode bis zur Auf-

(1) Enarr. in Psalm. 85. (2) Tract. 40 in evang. Joh.

erstehung und nach der Auferstehung, und im Gegentheil das Verhältniß in der Pein der Verworfenen, suchte er wohl durch den Unterschied des wachenden Lebens und des Traumlebens, bei welchem letzteren die Seele einigermaßen der Leiblichkeit entäußert ist, anschaulich zu machen(1); doch hegte er, wie schon erwähnt wurde, die Ansicht, daß für solche Seelen, welche noch der Läuterung bedürftig und derselben auch noch fähig seien, von dem Tode bis zum jüngsten Gericht noch eine Sühne eintreten, und namentlich durch die von der Kirche verwaltete göttliche Gnade und die Fürbitte der Gläubigen bewirkt werden könne(2). Selbst bei dem jüngsten Gericht dachte er sich einen Unterschied, wie des Lohns, so auch der Strafe(3). Aber mit wie reicher Abstufung auch in der Ewigkeit des Himmelreichs das Leben der vollendeten Gerechten entfaltet sein werde, über allen werde das volle Licht der Herrlichkeit Gottes in Christo leuchten, und das vollkommene Band der Liebe werde alle umschlingen. Augustinus deutete in seinen Predigten darauf hin, daß in der Seligkeit des Himmelreichs die dem verklärten sichtbaren Leben entströmende Wonne enthalten sein werde, aber nur in geistiger Anschauung konnte er die Fülle der Seligkeit setzen. Die Seligkeit des christlichen Gemüths auf Erden bestand darin, daß in Christo der Vater geschaut wurde; doch das Ebenbild der göttlichen Herrlichkeit in Christo fiel, gemäß der menschlichen Bedürftigkeit und Schwachheit, gleichsam durch die Wolke der menschlichen Natur gedämpft in die Seelen, so lange diese noch der irdischen Welt angehörten(4). Dereinst aber werde die vollkommene Seligkeit erscheinen, wenn das von Liebe zu Gott trunkene Geistesauge sich in die Anschauung der unverhüllten Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater eintauchen werde.

(1) Serm. 328. (2) Serm. 125. (3) Tract. 54 in evang. Joh.
(4) Tract. 34 in evang. Joh.: nube carnis tegitur, non ut obscuretur, sed ut temperetur.

Augustinus sagte: „die Gestalt des Menschen wird von Gerechten und Ungerechten geschaut. Wenn diese Gestalt im Gerichte geschaut und das Gericht vollbracht ist, was wird dann geschehen? Wann wird die Gestalt Gottes geschaut werden, nach welcher alle Gläubige dürsten? Wann wird geschaut werden jenes Wort, welches im Anfange war, Gott bei Gott, durch welches alle Dinge gemacht sind? Siehe, zur Rechten stehen die Gerechten, zur Linken die Ungerechten. Alle zugleich sehen den Menschen, sie sehen den Menschensohn, sie sehen den, in welchen gestochen ist, sie sehen den Gekreuzigten, sie sehen den Erniedrigten, sie sehen den von der Jungfrau Gebornen, sie sehen das Lamm vom Stamme Juda. Wann werden sie sehen das Wort, welches Gott bei Gott ist? Er selbst wird dort sein, aber die Knechtsgestalt wird erscheinen. Die Knechtsgestalt wird den Knechten gezeigt werden, die Gestalt Gottes wird den Kindern vorbehalten werden. Mögen denn die Knechte zu Kindern werden, und die zur Rechten Stehenden in das ihnen verheißene ewige Erbe eingehen, welches die Märtyrer nicht geschaut, aber geglaubt haben, und für dessen Verheißung sie bereitwillig ihr Blut vergossen haben. Fürchte dich nicht, spricht der Herr, ich täusche dich nicht; nicht ohne Grund habe ich denen, die mich lieben, die Verheißung gegeben: „wer meine Gebote hat und hält sie, der ist es, der mich liebet, und wer mich liebet, der wird von meinem Vater geliebet werden, und ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren". Wir wollen dem Herrn antworten und sprechen: Dich selbst willst du uns zeigen? Wie denn? Hast Du Dich nicht auch den Juden gezeigt? Haben nicht auch jene Dich gesehen, welche Dich gekreuzigt haben? Aber im Gerichte, wenn wir zu Deiner Rechten stehen, willst Du dich zeigen; werden denn nicht auch jene, welche zur Linken stehen, Dich schauen? Was ist es, daß Du selbst Dich uns zeigen willst? Der Herr antwortet: ich werde mich selbst in der Gestalt Gottes zeigen, jetzt seht ihr nur die Knechtsgestalt. Ich

will dich nicht täuschen, o du gläubiger Mensch; glaube nur, denn du wirst schauen. Du liebst und schaust noch nicht; aber wird dich nicht die Liebe zum Schauen hinführen? Liebe nur, fahre fort zu lieben. Ich, der ich dein Herz gereinigt habe, will deine Liebe nicht täuschen. Denn weshalb sonst habe ich dein Herz gereinigt, als damit Gott von dir geschaut werden möge?“(1) „Wir haben“, sagt der Apostel Petrus, „ein festes prophetisches Wort, und ihr thut wohl, darauf zu achten, als auf eine Leuchte an einem dunklen Ort, bis daß der Tag aufgehe und der Morgenstern aufleuchte in euren Herzen“. Wenn nun unser Herr Jesus Christus gekommen ist, und wie der Apostel Paulus sagt, das verborgene Dunkel licht und die Gedanken des Herzens offenbar gemacht hat, dann werden bei der Gegenwart eines solchen Tages die Leuchten nicht mehr nothwendig sein, die Propheten werden nicht mehr gelesen werden, das Buch des Apostels wird nicht mehr aufgeschlagen werden, wir werden nicht mehr nach dem Zeugniß des Johannes fragen, wir werden selbst des Evangeliums nicht mehr bedürfen. Alle Bücher der Schrift, die uns in der Nacht dieser Welt gleichsam als Leuchten angezündet wurden, damit wir nicht in der Finsterniß bleiben sollten, werden dann hinweggenommen werden. Und wenn sie nun hinweggenommen sind, und die Menschen Gottes selbst, durch welche sie uns dargereicht wurden, mit uns jenes wahrhaftige und helle Licht schauen, was werden wir dann sehen? Womit wird dann unser Geist erquickt werden? Woher wird uns dann jene Wonne kommen, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, und die in keines Menschen Herz gedrungen ist? Was werden wir dann sehen? O liebet mit mir, laufet mit mir im Glauben! Lasset uns Verlangen tragen nach dem höheren Vaterlande, lasset uns aufseufzen zu diesem Vaterlande, und uns hienieden als Fremdlinge fühlen. Was werden wir dann schauen? Das

(1) Tract. 24 in evang. Joh.

Evangelium möge uns antworten: „im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort". Du wirst dann zu der Quelle kommen, von deren Thautropfen du benetzt worden bist; du wirst dann das unverhüllte Licht schauen, von welchem ein Strahl seitwärts und auf Umwegen in dein verfinstertes Herz geleitet worden ist, auf daß du zur Anschauung und Ertragung dieses Lichtes geläutert würdest. Meine Lieben, Johannes selbst sagt: „wir sind Gottes Kinder, und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wir wissen aber, daß, wenn es erschienen ist, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist"(1).

Sechstes Capitel.

Die Predigten des Augustinus. Predigten an den Festtagen und Gedächtnißtagen der Märtyrer.

Um die bisherige Darstellung von den Predigten des Augustinus noch zu vervollständigen, wollen wir endlich noch auf seine Predigten an den Festtagen und Gedächtnißtagen der Märtyrer einen Blick werfen. An dem Feste der Geburt des Herrn pflegte er nur eine kurze Ansprache zu halten. Das größte Werk der barmherzigen göttlichen Liebe pries er dann in der Sprache der höchsten Begeisterung. In den mächtigsten Gegensätzen bezeichnete er die göttliche Erhabenheit und die menschliche Niedrigkeit des Erlösers, und zeigte darauf die Vereinigung dieser Gegensätze in der herablassendsten göttlichen Gnade, durch welche der Mensch auf dem Wege der Demuth wieder himmelwärts geführt werden sollte. Wundervoller sei diese Gnade, als das

(1) Tract. 35 in evang. Joh. Zu vergl. enarr. in Psalm. 85.

Wunder der Geburt des Heilandes von der Jungfrau, welches allerdings ebenfalls die Herrlichkeit Christi im Verhältniß zu allen übrigen Menschenkindern andeute. Mit den leisen Zügen demüthiger Forschung suchte Augustinus wenigstens eine Ahnung der Erkenntniß des in Christo verborgenen göttlichen Geheimnisses mitzutheilen. Er hob es hervor, daß der menschgewordene Sohn Gottes der Weg sei, durch welchen zu dem höchsten Ziel der Beseligung, nämlich zu der Anschauung des eingebornen Sohnes Gottes in seiner vollkommenen Ebenbildlichkeit mit dem Vater hingeführt werde. Gern verweilte er bei den sinnbildlichen Beziehungen, zu welchen die Geburt des Heilandes ihn veranlaßte. Das mit dem Geburtstage Christi wiederum zunehmende Sonnenlicht des Jahrs war ihm ein Zeichen, daß durch Christum die Nacht des Unglaubens mit dem Licht des Glaubens überwunden werde, und ebenfalls ein Zeichen, daß aus den Tiefen der Demuth der Aufschwung zur himmlischen Erhabenheit begonnen werde. Mit besonderer Vorliebe aber pflegte er aufmerksam darauf zu machen, daß durch die Geburt des Heilandes und durch den Beginn seines irdischen Lebens die Erlösung der gesammten menschlichen Natur und die Heiligung der verschiedensten Lebensverhältnisse angedeutet werde. Er sagte: „Christus ist als Mann geboren, und ist von dem Weibe geboren, und beiderlei Geschlecht ist in ihm geehrt worden. Möge also, wer zuvor in dem ersten Menschen verdammt war, zu dem zweiten Menschen sich hinwenden. Das Weib hat uns zum Tode überredet, und von dem Weibe ist uns das Leben geboren worden“ (1). „Drei Lebensweisen der Glieder Christi giebt es in der Kirche, die eheliche, die verwittwete und die jungfräuliche. Da in Zukunft bei den heiligen Gliedern Christi diese Lebensweisen sein sollten, so haben sie alle drei für Christum Zeugniß gegeben. Zuerst das eheliche

(1) Serm. 184.

Leben. Als die Jungfrau Maria empfing, hatte schon Elisabeth, die Gattin des Zacharias, empfangen. Es kam zu ihr die heilige Maria, um die Gefreundte zu grüßen. Da hüpfte das Kind im Leibe der Elisabeth, sie selbst aber weissagte. Hier hast du das Zeugniß der ehelichen Keuschheit. Wo denn aber das Zeugniß der Wittwe? Bei der Anna. Ihr habt gehört, als das Evangelium vorgelesen wurde, daß sie eine heilige Wittwe und Prophetin von vierundachtzig Jahren war, und sieben Jahre mit ihrem Manne gelebt hatte, den Tempel Gottes oft besuchte, und Tag und Nacht im Gebete diente. Auch diese Wittwe sah Christum, und gab Zeugniß von ihm. In ihr erblickst du das Leben der Wittwen. In Maria endlich das jungfräuliche Leben" (1). Und dieses Leben jungfräulicher Reinheit oder eheloser Keuschheit pries doch Augustinus am meisten, wenngleich er auch die übrigen Lebensweisen in der Kirche zu würdigen wußte, und es namentlich nicht unerwähnt ließ, daß ebenfalls im ehelichen Stande die jungfräuliche Keuschheit der Seele zu erstreben und zu bewahren sei, und in dieser Hinsicht die Mutter des Heilandes auch den Verehelichten ein Vorbild darbiete.

Am Neujahrstage zog Augustinus, wie schon vorher erwähnt wurde, einen scharfen Gegensatz zwischen christlichem und heidnischem Leben, und lenkte dabei die Betrachtung auf die Greuel des Götzendienstes, welche damals, wenngleich schon wesentlich von der Kirche überwunden, doch noch aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragten (2). Das Epiphanienfest hatte nach Augustinus die Bedeutung einer Dankfeier für die Berufung der Heiden zu Christo, angeschlossen an die evangelische Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande, welche als die Erstlinge, die aus der Heidenwelt die Offenbarung des Erlösers empfingen, betrachtet wurden, während in dem jüdischen Volke die

(1) Serm. 196. (2) Serm. 197 und 198.

Hirten zu Bethlehem die Erstlinge waren, welchen der Engel die Geburt Jesu verkündigte. Indem Augustinus dieses in seinen Predigten am Epiphanienfeste darstellte, verweilte er gern bei dem Gedanken, daß Christus der Eckstein sei, nämlich, gleichwie ein Eckstein den Vereinigungspunkt zweier Seiten bezeichnet, den beiden verschiedenen Richtungen der menschlichen Entwickelung im Judenthum und Heidenthum die höhere Vereinigung darbiete, und er konnte dann freilich nicht umhin, sich mit ernster Betrachtung darüber zu verbreiten, daß die Juden, obgleich zunächst zu Christo berufen, dennoch später zum großen Theil von dem Reiche Christi ausgeschlossen seien. Mit Vorliebe vertiefte er sich in die Aufsuchung symbolischer Beziehungen der evangelischen Erzählung von den morgenländischen Weisen. Ein noch nie zuvor gesehener Stern verkündigte ihnen die Geburt des Erlösers. „Was war dieser Stern, der niemals vorher unter den Gestirnen erschienen war, und niemals nachher gezeigt worden ist? Was anders, als eine hehre Stimme des Himmels, welche den Ruhm Gottes erzählte, und die außerordentliche Geburt von der Jungfrau mit außerordentlichem Glanze verkündigte, nachher aber, als er nicht mehr erschien, das Evangelium auf dem ganzen Erdkreise zur Nachfolge hatte?“ (1) Obgleich von dem Stern geleitet, müssen jedoch die Weisen noch im jüdischen Lande aus den Weissagungen des alten Testaments erforschen, an welchem Orte Christus geboren sei, zum Zeichen, daß auch die aus dem Heidenthum herangebildete Kirche an der Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung festzuhalten, und das jüdische Volk das Zeugniß der heiligen Schriften des alten Bundes den Mitgliedern der Kirche darzubieten habe. „Denn“, sagte Augustinus, „wenn wir heutigen Tages auf die Weissagungen über Christum, die bereits durch das Licht der Erfüllung bestätigt sind, hinweisen, und etwa Heiden, die

(1) Serm. 201.

wir gewinnen wollen, uns erwidern, es seien jene Weissagungen nicht so lange Zeit vorhergesagt, sondern nach dem Erfolg der Dinge von uns erdichtet, so berufen wir uns auf die Handschriften der Juden, um den Zweifel der Heiden hinwegzunehmen. Diese waren schon in jenen Weisen bezeichnet, die aus den Aussprüchen des göttlichen Worts von den Juden, welche jene Aussprüche weder erforschten noch erkannten, über die Stadt, in welcher Christus geboren ist, unterrichtet wurden" (1). Die Weisen brachten Gold, Weihrauch und Myrrhen als Geschenke dar, nämlich Gold als Symbol des irdischen und dem Herrn zum Opfer hinzugebenden Reichthums, Weihrauch als Symbol göttlicher Verehrung, und Myrrhen als Symbol der dankbaren Liebe für die Leiden, welche Jesus zur Erlösung der Welt auf sich nahm. Die Hirten, als sie das Kind gesehen hatten, lobten Gott, die Weisen aber fielen vor dem Kinde nieder und beteten es an; wie denn auch sonst von der heiligen Schrift bei der Auswahl der Heiden die tiefere Demuth, auf dem tieferen Gefühl der Sündhaftigkeit beruhend, bezeichnet wird. Die Weisen endlich kehrten auf einem anderen Wege, als auf welchem sie gekommen waren, wieder heim. „Der veränderte Weg ist das veränderte Leben", sagt Augustinus, und macht dann von der evangelischen Erzählung die Anwendung: „auch uns haben die Himmel die Ehre Gottes verkündigt; auch uns hat die leuchtende Wahrheit des Evangeliums, gleichwie ein Stern vom Himmel, zur Anbetung Christi hingeführt; auch wir haben die Weissagung mit frommem Ohr vernommen; auch wir, die wir Christum als unsern König und unsern Hohenpriester, der für uns gestorben ist, anerkennen und preisen, haben ihn gleichsam mit Gold, Weihrauch und Myrrhen geehrt; so bleibt es uns denn noch übrig, daß wir, ihn verkündigend, einen neuen Weg des

(1) Serm. 200.

Hirten zu Bethlehem die Erstlinge waren, welchen der Engel die Geburt Jesu verkündigte. Indem Augustinus dieses in seinen Predigten am Epiphanienfeste darstellte, verweilte er gern bei dem Gedanken, daß Christus der Eckstein sei, nämlich, gleichwie ein Eckstein den Vereinigungspunkt zweier Seiten bezeichnet, den beiden verschiedenen Richtungen der menschlichen Entwickelung im Judenthum und Heidenthum die höhere Vereinigung darbiete, und er konnte dann freilich nicht umhin, sich mit ernster Betrachtung darüber zu verbreiten, daß die Juden, obgleich zunächst zu Christo berufen, dennoch später zum großen Theil von dem Reiche Christi ausgeschlossen seien. Mit Vorliebe vertiefte er sich in die Aufsuchung symbolischer Beziehungen der evangelischen Erzählung von den morgenländischen Weisen. Ein noch nie zuvor gesehener Stern verkündigte ihnen die Geburt des Erlösers. „Was war dieser Stern, der niemals vorher unter den Gestirnen erschienen war, und niemals nachher gezeigt worden ist? Was anders, als eine hehre Stimme des Himmels, welche den Ruhm Gottes erzählte, und die außerordentliche Geburt von der Jungfrau mit außerordentlichem Glanze verkündigte, nachher aber, als er nicht mehr erschien, das Evangelium auf dem ganzen Erdkreise zur Nachfolge hatte?“ (1) Obgleich von dem Stern geleitet, müssen jedoch die Weisen noch im jüdischen Lande aus den Weissagungen des alten Testaments erforschen, an welchem Orte Christus geboren sei, zum Zeichen, daß auch die aus dem Heidenthum herangebildete Kirche an der Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung festzuhalten, und das jüdische Volk das Zeugniß der heiligen Schriften des alten Bundes den Mitgliedern der Kirche darzubieten habe. „Denn“, sagte Augustinus, „wenn wir heutigen Tages auf die Weissagungen über Christum, die bereits durch das Licht der Erfüllung bestätigt sind, hinweisen, und etwa Heiden, die

(1) Serm. 201.

wir gewinnen wollen, uns erwidern, es seien jene Weissagungen nicht so lange Zeit vorhergesagt, sondern nach dem Erfolg der Dinge von uns erdichtet, so berufen wir uns auf die Handschriften der Juden, um den Zweifel der Heiden hinwegzunehmen. Diese waren schon in jenen Weisen bezeichnet, die aus den Aussprüchen des göttlichen Worts von den Juden, welche jene Aussprüche weder erforschten noch erkannten, über die Stadt, in welcher Christus geboren ist, unterrichtet wurden" (1). Die Weisen brachten Gold, Weihrauch und Myrrhen als Geschenke dar, nämlich Gold als Symbol des irdischen und dem Herrn zum Opfer hinzugebenden Reichthums, Weihrauch als Symbol göttlicher Verehrung, und Myrrhen als Symbol der dankbaren Liebe für die Leiden, welche Jesus zur Erlösung der Welt auf sich nahm. Die Hirten, als sie das Kind gesehen hatten, lobten Gott, die Weisen aber fielen vor dem Kinde nieder und beteten es an; wie denn auch sonst von der heiligen Schrift bei der Auswahl der Heiden die tiefere Demuth, auf dem tieferen Gefühl der Sündhaftigkeit beruhend, bezeichnet wird. Die Weisen endlich kehrten auf einem anderen Wege, als auf welchem sie gekommen waren, wieder heim. „Der veränderte Weg ist das veränderte Leben", sagt Augustinus, und macht dann von der evangelischen Erzählung die Anwendung: „auch uns haben die Himmel die Ehre Gottes verkündigt; auch uns hat die leuchtende Wahrheit des Evangeliums, gleichwie ein Stern vom Himmel, zur Anbetung Christi hingeführt; auch wir haben die Weissagung mit frommem Ohr vernommen; auch wir, die wir Christum als unsern König und unsern Hohenpriester, der für uns gestorben ist, anerkennen und preisen, haben ihn gleichsam mit Gold, Weihrauch und Myrrhen geehrt; so bleibt es uns denn noch übrig, daß wir, ihn verkündigend, einen neuen Weg des

(1) Serm. 200.

Je mehr in der Quadrageſimalzeit jeder reichliche und ausgeſuchte Nahrungsgenuß vermieden werden ſollte, deſto mehr ermahnte Auguſtinus, das durch Faſten Erſparte an die Armen zu geben. Die Erinnerung an den leidenden Weltheiland, der die Fülle der göttlichen Barmherzigkeit offenbart hatte, mußte in der Quadrageſimalzeit zu den mildthätigen Werken der Nächſtenliebe erwecken. Auguſtinus ſagte: „welche größere Barmherzigkeit gegen die Elenden konnte es geben, als jene Barmherzigkeit, welche den Schöpfer des Himmels vom Himmel herabzog, und den Schöpfer der Erde mit einem irdiſchen Leibe bekleidete, ihn, der gleich weſentlich in der Ewigkeit des Vaters bleibet, durch Sterblichkeit uns gleich machte, und dem Herrn der Welt die Knechtsgeſtalt auferlegte, alſo daß ſogar das Brod ſelbſt hungerte, die Kraft ſchwach ward, die Geſundheit verwundet ward, das Leben ſtarb? Alles dies aber, damit unſer Hunger geſtillt, unſre Schwachheit getröſtet, unſere Ungerechtigkeit vertilgt werden, unſere Liebe brennen möchte. Uns wird geboten, daß wir dem Hungrigen unſer Brod geben ſollen; er hat ſich ſelbſt für uns dargegeben. Uns wird geboten, daß wir den Fremdling aufnehmen ſollen; er iſt um unſertwillen in das Seinige gekommen, und die Seinigen haben ihn nicht aufgenommen. Mögen wir daher unſre Almoſen um ſo reichlicher und häufiger ſpenden, je näher der Tag kommt, an welchem wir das für uns dahingegebene Almoſen feiern.“ (1). Mit der Ermahnung zum Almoſengeben verband Auguſtinus in ſeinen Predigten während der Paſſionszeit die Ermahnung zur vergebenden Nächſtenliebe. Es war dieſe Nächſtenliebe eben ſo ſehr, als die Ausſpendung von Almoſen, ein Zeugniß der dankbaren Erinnerung an die aus den Leiden des Erlöſers hervorleuchtende vergebungsreiche göttliche Liebe. „Auch das iſt,“ ſagte Auguſtinus, „ein Almoſen von großem Gewinn, wenn du

(1) Serm. 207.

dem Mitknecht die Schuld erläſſeſt, auf daß ſie auch dir von dem Herrn erlaſſen werde. In Betreff dieſes guten Werkes, bei welchem der Wille allein das Vermögen iſt, giebt es keine Entſchuldigung. Es kann jemand ſagen: ich will dem Armen geben; aber wovon? ich habe nichts. Oder: ich habe nur ſo viel, daß ich zu darben fürchte, wenn ich davon abgebe. Wiewohl auch bei ſolchen Werken die Menſchen ſich gewöhnlich falſche Entſchuldigungen machen, weil ſie keine wahren Entſchuldigungen finden können. Vergieb, auf daß dir vergeben werde. Das wird mit dem Willen gethan, mit dem Willen vollbracht. Thue es ohne Bedenken, gieb es ohne Bedenken, du wirſt deshalb in deinem Hauſe nicht weniger haben" (1). „Siehe, ich habe euch geſagt, was ihr vor allem während dieſer Tage eurer Faſten, eurer Beobachtungen, eurer Enthaltſamkeit zuſammen mit mir thun müßt, nämlich Frieden machen mit euren Brüdern. Möge ich, der ich durch eure Streitſachen betrübt werde, mich freuen über euren Frieden, damit wir alle mit Sicherheit das Paſcha halten, mit Sicherheit das Leiden deſſen, der niemandem etwas ſchuldig war und für die Schuldigen das Löſegeld gab, feiern können, nämlich unſers Herrn Jeſu Chriſti, der gegen niemanden geſündigt hat und gegen den die Welt geſündigt hat, und der keine Beſtrafung forderte, ſondern Lohn verhieß" (2). Endlich ermahnte Auguſtinus in ſeinen Faſtenpredigten zum häufigen und inbrünſtigen Gebete, in Erinnerung an den Herrn, „der für uns gefaſtet und gebetet hat" (3). In der Zeit des Kirchenjahres, welche das Bild des gegenwärtigen, den Anfechtungen und Leiden unterworfenen Lebens darſtellte, ſollte die Seele mit beſonders innig empfundener Bedürftigkeit den Aufſchwung des Gebetes ſuchen, und von den frommen Werken der Selbſtverleugnung und der Nächſtenliebe gleichwie auf Flügeln emporgetragen werden (4).

(1) Serm. 210. (2) Serm. 211. (3) Serm. 207. (4) Serm. 206.

Außer diesen der Bedeutung der Passionszeit entsprechenden Ermahnungen hielt Augustinus in den Quadragesimalwochen auch Ansprachen an die Katechumenen, welche auf die Taufe am bevorstehenden Osterfeste vorbereitet wurden. Es ist hier der geeignete Ort, daß wir auch auf die katechetische Wirksamkeit Augustins einen Blick werfen (1). Zu jener Zeit, als die Kindertaufe noch keineswegs in der Kirche allgemein herrschend war, und auf sehr verschiedenen Alters- und Bildungsstufen, so wie bei großer Verschiedenheit der inneren Entwickelung und der Lebensfügungen, die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft gewünscht wurde, mußte die katechetische Wirksamkeit mit besonderen Schwierigkeiten verbunden sein, und solche Geistliche, die wegen ihrer Lehrgaben in Ruf standen, vielfach in Anspruch nehmen. Gewiß ist vorauszusetzen, daß sich Viele an Augustinus wandten, um von ihm den Vorbereitungsunterricht auf die Taufe zu empfangen. Denn er war ja schon in dem Abschnitte seines Lebens, den wir jetzt darstellen, durch seine große kirchliche Gelehrsamkeit und Redegabe berühmt, und durch seine dialektische Gewandheit, seinen tiefen Gemüthsblick, seinen eigenen Entwickelungsgang und seine aus dem göttlichen Worte unter fortgesetzter Selbsterforschung geschöpfte Kenntniß des menschlichen Herzens ganz vorzüglich befähigt, denen, welche ihn um Unterweisung in der christlichen Wahrheit ansprachen, unter Berücksichtigung ihres eigenthümlichen Standpunktes das Verständniß der göttlichen Offenbarung aufzuschließen. Oft also gewiß wurde er aufgefordert: „komm, rede mit diesem, er will ein Christ werden" (2); und wie sehr er dann auch anderweitig beschäftigt sein, oder von Lieblingsforschun-

(1) Augustin's Katechesen fallen wesentlich unter den Gesichtspunkt der Predigten. Ueberhaupt darf der Begriff der Katechisation im Sinne der Neuzeit auf die altkirchlichen Katechisationen, die aus zusammenhängenden und fortlaufenden Lehrvorträgen bestanden, nicht übertragen werden.

(2) De catechizandis rudibus, c. 10. (Opp. tom. VI). Dieses Werk ist bei der folgenden Darstellung benutzt.

gen und Arbeiten sich ungern losreißen, oder bei bekümmernden Sorgen der freudigen Stimmung zum Katechisiren entbehren mochte; immer strebte er doch durch den Hinblick auf die suchende Liebe des Herrn, die zu den Einzelnen sich herabließ, und durch die Erinnerung an den unendlichen Werth einer jeden einzelnen Menschenseele, sich die freudige Stimmung anzueignen und festzuhalten, von welcher er wohl wußte, daß sie wie ein geistig belebender Hauch von dem Lehrenden zu dem Lernenden überströme (1). Mit Sorgfalt erwog er den geistigen Bildungszustand der zu Unterweisenden, ob er zum Beispiel mit solchen zu thun habe, die mit wissenschaftlichen Untersuchungen unbekannt seien, oder mit solchen, die auf dem Wege des Forschens nach den höchsten Gegenständen der Erkenntniß zu dem Entschluß, sich auf die Taufe vorbereiten zu lassen, gelangt seien, oder mit solchen, welche mit den Kenntnissen und etwa auch den Vorurtheilen der grammatischen und rhetorischen Schulbildung zum katechetischen Unterrichte gekommen seien. Genug, er beachtete umsichtig die eigenthümlichen Bildungs- und Lebensverhältnisse der Einzelnen, und richtete mit Bezugnahme hierauf seine Unterweisungen ein, indem er bald kürzer, bald ausführlicher war, bald nur mit schlichter Einfachheit zu Werke ging, bald aber auch in einzelne tiefere Untersuchungen und mystische Deutungen der heiligen Schrift sich einließ, und seine Ermahnungen jedesmal so einrichtete, wie es unter den gegebenen Verhältnissen angemessen schien. Besonders ließ er es sich auch angelegen sein, genau zu erforschen, welches der nächste Beweggrund zu dem Wunsche, der Kirche einverleibt zu werden, gewesen sei. Den unlautern äußerlichen Rücksichten trat er mit Entschiedenheit entgegen; die in die Sehnsucht nach dem Heil vielleicht sich einmischenden Irrthümer suchte er hinwegzuräumen; am willkommensten war es ihm, wenn er an ein tiefempfundenes Bedürfniß

(1) De catechizandis rudibus c. 2.

nach Erlösung seine Belehrung anknüpfen konnte, und allerdings durfte er überhaupt nur dann eine innerliche Empfänglichkeit für das Evangelium voraussetzen, wenn bei denen, welche sich zur Vorbereitung auf die Taufe bei ihm meldeten, das Bewußtsein der Sünde, die Furcht vor dem göttlichen Strafgerichte, und das Verlangen nach Frieden mit Gott geweckt war, wie er denn auch sagte: „sehr selten, oder vielmehr niemals geschieht es, daß jemand ein Christ werden will, ohne irgendwie durch Furcht vor Gott angetrieben zu sein. Denn wenn jemand in Erwartung eines Vortheils von den Menschen ein Christ werden will, so will er nicht sowohl ein Christ werden, als scheinen"(1).

Augustinus leitete seine katechetischen Unterweisungen durch Fragen ein, und es geschah auch öfter, daß er Fragen im Fortgange derselben einmischte; aber wesentlich bestand doch sein katechetischer Unterricht aus zusammenhängenden Lehrvorträgen, in welchen er es sich zur Aufgabe machte, in großen Hauptzügen eine Anschauung von dem christlichen Glauben und Leben, und von dem Entwickelungsgange des Reiches Gottes seit den frühsten Zeiten bis auf die Gegenwart zu entwerfen, für die unendlichen Verheißungen des Glaubens zu begeistern, und die entsprechenden Ermahnungen anzuschließen. Christus war der Mittelpunkt der Katechisation. Mit symbolischer Auffassung wurde, als auf ein besonderes Mittel zur Kräftigung des Glaubens, auf die Sprache der Weissagung hingedeutet, durch welche das alte Testament von dem Erlöser rede, und es wurde dargestellt, daß in dem Reiche Christi die Erfüllung der Verheißungen, zu denen die tiefste Sehnsucht der Seele emporstrebe, dargeboten werde. Dabei hob Augustinus stets hervor, daß Christi Erlösungswerk vor allem in der Durchdringung der menschlichen Seele mit göttlichem Leben, mit der Liebe zu Gott bestehe, und daß, wie die Liebe der Menschen zu Gott

(1) De catechizandis rudibus c. 5.

auf der Liebe Gottes zu den Menschen beruhe, auch die Sendung Christi aus dem Gesichtspunkt der unendlichen Liebe Gottes zu betrachten und zu verstehen sei. Wenn diese Ansprache und Lehrentwickelung beendigt war, fragte Augustinus den Zuhörer, ob er das, was so eben zu ihm gesagt sei, glaube und halten wolle, bezeichnete ihn nach bejahender Antwort feierlich mit dem Zeichen des Kreuzes, und reichte ihm, — was gleichfalls durchgängiger Gebrauch in der nordafrikanischen Kirche war, — etwas geweihtes Salz, zum sakramentlichen Zeichen der durchdringenden Kraft des göttlichen Wortes, das durch den katechetischen Vortrag seiner Seele mitgetheilt sei (1). Der Zuhörer war hiermit in die Zahl der kirchlichen Katechumenen aufgenommen, hatte als solcher dem Gottesdienste, so weit derselbe nicht der Communionsfeier geweiht war, beizuwohnen, und empfing zusammen mit den übrigen Katechumenen den durch die Kirchenordnung festgesetzten Unterricht.

Dieser, im Verhältniß zu den katechetischen Unterweisungen, die wir bisher dargestellt haben, — so zu sagen — öffentliche und für die Katechumenen insgesammt bestimmte Unterricht fand in der Quadragesimalzeit statt, weil es damals in Nordafrika schon durchgängiger Kirchengebrauch war, daß die Taufe der Katechumenen am Vorabende des Osterfestes vollzogen ward, wenngleich auch in geeigneten Fällen an jedem anderen Tage die Taufe eines Katechumenen für zulässig erachtet wurde (2). Denjenigen, welche sich zur Taufe am bevorstehenden Osterfeste gemeldet hatten, wurde das Glaubenssymbol und demnächst das Gebet des Herrn eingeprägt, und durch katechetische Unterweisung erläutert. Auch diese katechetischen Belehrungen gab Augustinus in zusammenhängenden Vorträgen (3), und beschloß sie mit einer herzlichen Ansprache, in welcher er zum gottgeweihten Leben, zum

(1) De catechizandis rudibus c. 26. (2) Serm. 210.
(3) Serm. 212—16. und 56—59.

Trachten nach den ewigen Gütern im festen Vertrauen auf den getreuen Verheißer, zum demuthsvollen Gebet und zur strengen Selbstverleugnung ermahnte, und hinwies auf die von dem Herrn gespendete sakramentliche Erquickung, deren die nach der Taufe Verlangenden nun bald als Gläubige würden theilhaftig werden. „Ihr werdet essen", sagte er, „sein Fleisch, und trinken sein Blut, durch dessen Vergießung unsre Sünden vergeben, unsre Schulden erlassen, unsre Flecken abgewischt werden. Esset als Arme, dann werdet ihr gesättigt werden. Eilet zu ihm und werdet bekehret. Denn er ist es, der die Abgewandten bekehrt, den Fliehenden nachfolgt, die Verlorenen findet, die Hochmüthigen erniedrigt, die Hungrigen speist, die Gebundenen losmacht, die Blinden erleuchtet, die Unreinen reinigt, die Ermatteten stärkt, die Todten auferweckt, und die von bösen Geistern Besessenen und Gefangenen befreit" (1).

An dem Gedächtnißtage des Todes Christi suchte Augustinus, unter vielfacher Anwendung der symbolischen Deutung, die evangelischen Erzählungen von der Kreuzigung auszulegen (2). Christus trug sein Kreuz. Dadurch gab er das Zeugniß der Selbstbeherrschung, und zeigte, daß diejenigen, welche ihm nachfolgen wollen, ebenfalls ihr Kreuz auf sich nehmen müssen. Er wurde auf der Calvarienstätte gekreuzigt. Dadurch wird bezeichnet, daß die Sünden, von denen es im Psalm heißt: „meine Ungerechtigkeiten sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes", um seines Leidens willen vergeben werden. Zwei wurden mit ihm gekreuzigt, der eine zur Rechten, der andere zur Linken. Denn es giebt einerseits Leidende, auf welche das Wort Anwendung findet: „selig sind die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten"; andrerseits aber auch Leidende, von denen es heißt: „und wenn ich meinen Leib brennen ließe, hätte aber der Liebe nicht, so wäre es mir nichts nütze". Die Inschrift über

(1) Serm. 216. (2) Serm. 218.

dem Kreuze bezeichnet die unwandelbare königliche Würde des Erlösers, gemäß den Worten: „ich bin von ihm zum Könige auf seinem heiligen Berge Zion eingesetzt“. Daß aber die Inschrift nicht allein in hebräischer, sondern auch in griechischer und lateinischer Sprache geschrieben war, deutet auf die Ausbreitung des Reiches Christi auch unter den Heiden hin. Die Kleider des Heilandes wurden in vier Stücke zertheilt, denn bis zu den vier Enden des Erdkreises sollten seine Sakramente vordringen. Doch über seinen ungenähten Rock wurde das Loos geworfen. Seine sichtbaren Sakramente werden von Guten und von Bösen empfangen, aber anders verhält es sich mit dem wahren Glauben, der durch die Liebe die Vollkommenheit der Einheit wirkt, und durch den heiligen Geist in die Herzen ausgegossen wird. Die Worte: „mich dürstet!“ bezeichnen, daß der Herr bei den Seinigen den Glauben suchte; aber die Seinen nahmen ihn nicht auf, sie reichten ihm anstatt des lieblichen Glaubenstrankes den Essig des Unglaubens, und zwar in einem Schwamm, dem Bilde des Hochmuths und der Hinterlist. Indessen ist in diesem Trank auch Ysop enthalten, jenes Kraut, das mit fester Wurzel niedrig am Felsen haftet, ein Sinnbild, daß doch noch einem Theil des jüdischen Volkes der Tod Christi zur Buße gereichen werde. Die Gebeine wurden dem Gekreuzigten nicht zerbrochen, zur Hindeutung, daß er das rechte Osterlamm war. Aus seiner von der Lanze durchbohrten Seite floß Blut und Wasser herab, ein Zeichen seiner Sakramente, durch welche die Kirche gebildet wird, gleichwie Eva gebildet wurde aus der Seite Adams, welcher ein Bild war des Zukünftigen.

Besonders häufig predigte Augustinus in der Osterzeit, und seine Predigten waren dann auch von besonders reichem Inhalte. Es war ja auch die Zeit vom Osterfeste bis zum Pfingstfeste die festlichste Zeit des Kirchenjahrs, das Bild des zukünftigen Lebens der Herrlichkeit, gleichwie durch die Quadragesimalzeit das Bild des gegenwärtigen Lebens dargestellt

ward. Und gewiß mußte schon durch die Mächtigkeit des äußern Eindrucks die Seele zu einem Vorgefühl der zukünftigen Welt erhoben werden, wenn bei dem Eintritt der Ostervigilie die Zeichen der Buße und Traurigkeit verschwanden, die Gotteshäuser im lichtesten Glanz strahlten, die Neugetauften in ihren weißen Kleidern an die heilige und selige Erscheinung der Mitglieder des Himmelreiches erinnerten, und der erhabene Gesang des Halleluja mit immer wieder erneuter Inbrunst von den Lippen strömte, ebenfalls zu einer Hindeutung auf das himmlische Vaterland, wo nimmer das Hohelied des Lobes und Preises Gottes aufhören werde. Augustinus machte in seinen Osterpredigten auf die sinnbildliche Bedeutung dieser festlichsten Freudenzeit des Kirchenjahrs aufmerksam (1). Er that dieses schon in seinen Ansprachen in der Ostervigilie (2). Diese Nacht, welche durch das Wachen der Gläubigen und durch den Lichtglanz, in welchem die Gotteshäuser strahlten, dem Tage gleichgemacht ward, war ein Zeichen jener Herrlichkeit, in welcher das vollkommen zu Gott erwachte Leben von keinem Schlaf mehr beschwert, und dem Tode nicht mehr unterworfen sein werde. Augustinus sagte: „in der Nacht, in welcher der Herr auferstanden ist, wachen wir, und gedenken an jenes Leben, in welchem weder Schlaf noch Tod ist". Die Ansprachen Augustin's in der Ostervigilie bestanden in kurzen, begeisterten Schilderungen der Herrlichkeit dieser Vigilie, und in kurzen Ermahnungen an die Gemeinde, daß sie wachenden Herzens, und tapfer gegen die Mächte der Finsterniß streitend, im Lichte des Auferstandenen wandeln wolle. In seinen übrigen Osterpredigten treten folgende Hauptgedanken und Entwickelungen hervor: die Auferstehung des Herrn ist das Siegel für den Glauben (3). Ja der Glaube, welcher mit Liebe dem Auferstandenen anhängt, ist das unterscheidende Merkmal des Christen (4). Die Gemeinschaft mit dem auf-

(1) Serm. 243 und 254. (2) Serm. 221. (3) Serm. 233. (4) Serm. 234.

erstandenen Erlöser ist Auferstehung im Geist(1). Gemäß den apostolischen Worten, daß Christus um unsrer Sünde willen gestorben und um unsrer Rechtfertigung willen auferstanden ist, stirbt in der Gemeinschaft mit seinem Tode das alte Leben der Sünde, und erwächst in der Gemeinschaft mit seiner Auferstehung das neue Leben der Gerechtigkeit. „Die Auferstehung unsers Herrn", sagt Augustinus, „ist das neue Leben der an Christum Glaubenden, und das ist das Sakrament seines Leidens und seiner Auferstehung, welches ihr wohl kennen und erfüllen müßt. Wenn wir gut leben, so sind wir gestorben und auferstanden"(2). „Durch seinen Tod werden wir ausgesäet, durch seine Auferstehung sprossen wir empor. Mögen wir an seinem Kreuze gebessert werden, und dort ablegen, was wir Böses begangen haben, auf daß wir durch seine Auferstehung gerechtfertigt werden können. Aber was heißt das: gut leben? An das gedenken, was droben ist, und nicht an das, was von dieser Erde ist. Wir leben in Hoffnung"(3). Mit besonderer Innigkeit sprach Augustinus darüber, das sich das christliche Leben in der Gemeinschaft mit der Auferstehung Christi in der Hoffnung des ewigen Lebens entfalte, und suchte die Seligkeit des ewigen Lebens, deren gewisse Bürgschaft gleichfalls in der Auferstehung des Herrn enthalten war(4), mit ahnungsvollen Worten der Liebe und Sehnsucht zu bezeichnen. Er that dieses auch dann, wenn er über die Bedeutung des Halleluja, welchem er besondere Predigten widmete, sich aussprach(5). Darum ertönte denn auch in den Ostertagen mit besonderer Inbrunst seine Ermahnung: nach oben die Herzen! „Richtet euer Auge", sagte Augustinus, „auf die Auferstehung Christi. Er zeigt dir, wohin du trachten mußt, wenn du selig sein willst. Denn hier kannst du es nicht sein. In diesem Leben kannst du nicht selig sein; niemand kann es.

(1) Serm. 234 und 236. (2) Serm. 234. (3) Serm. 236.
(4) Serm. 233. (5) Serm. 255 und 256.

Was suchst du? Das selige Leben. Aber auf dieser Erde ist nicht das Land, wo du es finden kannst. Was spricht zu uns der Herr? Er verheißt uns sein Leben, gleich als sagte er: ich lade euch ein zu meinem Leben, wo niemand stirbt, wo das wahrhaft selige Leben ist, zu der Heimath der Engel, zu der Freundschaft des Vaters und des heiligen Geistes, zu dem ewigen Abendmahl, zu meiner brüderlichen Gemeinschaft" (1).

Vor allem aber mußte Augustinus an die Auferstehung des Heilandes die Betrachtung knüpfen, daß dereinst auch das leibliche Leben der Gläubigen durch die Auferstehung des Fleisches werde verklärt, und dadurch der Tod vollkommen in den Sieg verschlungen werden. Da seine Wirksamkeit in eine Zeit fällt, in welcher innerhalb des römischen Reichs wenigstens der geistige Kampf des Heidenthums gegen das Christenthum noch nicht aufgehört hatte, so war ihm die Aufforderung nahe gelegt, zu zeigen, wie erhaben selbst über den geläutertsten Anschauungen des Heidenthums die christliche Lehre vom ewigen Leben sei, und die christliche Lehre von der Auferstehung gegen die heidnischen Angriffe zu vertheidigen. Er widmete dieser Entwickelung mehrere, sich an einander anschließende Predigten (2). Große heidnische Philosophen, sagte er, seien allerdings zu der Erkenntniß vorgedrungen, daß der menschlichen Seele ein unvergängliches Leben beschieden sei. Obgleich sie die Propheten nicht gehört und das Gesetz nicht empfangen hatten, redete doch Gott gleichsam schweigend zu ihnen durch die Werke der Schöpfung, und durch die Gestalt der Welt wurden sie eingeladen, den Schöpfer zu suchen. Von der vergänglichen Schönheit und dem wandelbaren Wesen wurden sie zum Aufblick zu dem unwandelbaren Wesen geleitet, und brachten es sich zum Bewußtsein, daß in der nächsten Nähe bei dem Unwandelbaren, oder bei Gott, nämlich im Himmel, den

(1) Serm. 231. (2) Serm. 240—43.

guten Seelen nach diesem irdischen Leben die Stätte bereitet sei. Aber doch keine in Ewigkeit bleibende Stätte. Denn wiederum würden die Seelen von Verlangen nach der Körperwelt ergriffen werden, und zu den Leiden des gegenwärtigen Lebens zurückkehren. Also war die traurige Vorstellung von einer sich immer selbst wieder vernichtenden Seligkeit mit der heidnischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele verwebt; und dem Leibe wurde gar kein Antheil an der Unsterblichkeit beigemessen, obgleich die Philosophen durch ihre Lehre von der Weltseele daran erinnert werden konnten, daß der Seele in dem ewigen Leben die Herrschaft über den Leib gebühre. Diesen Philosophemen stellt Augustinus die christliche Lehre von der Unsterblichkeit gegenüber, das ewige Leben der Seele bei Gott, und zwar in Vereinigung mit verklärter Leiblichkeit. Er beleuchtet und widerlegt die Einwürfe gegen die Unsterblichkeit des Fleisches, und eröffnet uns dadurch einen Blick auf die geistigen Kämpfe, von denen seine Zeit bewegt ward. Der erste Einwurf betraf die Unglaublichkeit der Auferstehung. Augustinus sagt dagegen: „bei den fleischlichen Menschen ist der Maaßstab des Erkennens die Gewohnheit des Sehens. Was sie zu sehen pflegen, das glauben sie; was sie nicht zu sehen pflegen, das glauben sie nicht. Gott thut außer dem gewöhnlichen Gange der Dinge Wunder, weil er Gott ist. Es ist ein größeres Wunder, daß täglich so viele Menschen, die nicht da waren, geboren werden. Dieses Wunder übersteigt freilich die menschliche Auffassung, wird aber, weil es gewöhnlich ist, nicht mehr beachtet. Christus ist auferstanden, damit ist die Sache entschieden. Weshalb wundern wir uns? Weshalb glauben wir nicht? Gott ist es, der es gethan hat. Denk an den Urheber und laß deinen Zweifel fahren".

Leicht war es, auf die Einwürfe zu antworten: unterliegt das Leben nach der Auferstehung der Nahrungsbedürftigkeit des gegenwärtigen Lebens, da berichtet wird, daß

Jesus nach seiner Auferstehung gegessen habe? werden auch die Gebrechen des Leibes durch die Auferstehung erneuert werden, da es heißt, daß Jesus mit seinen Wunden auferstanden sei? werden die Kinder wieder eben so klein auferstehen, als sie gestorben sind? Ausführlicher war Augustinus gegen den Einwurf: nach dem Gesetz der Schwere und der Ordnung der Elemente ist es unmöglich, daß Körper, welche das Element der Erde in sich haben, in dem ätherischen Himmelsraum bestehen können. Er antwortet: für den gläubigen Christen genüge freilich schon zur Beseitigung dieses Einwurfs die Berufung auf die Himmelfahrt Christi und auf den göttlichen Willen; aber was möchten auch wohl die Gegner erwidern, wenn sie an die auf dem Wasser schwimmenden Fahrzeuge, oder an die in den Wolken schwebenden Regenfluthen erinnert würden? Ferner sei es zwar einerseits richtig, daß ein leichter Körper leichter und schneller bewegt werden könne, als ein schwerer Körper, andrerseits aber komme es bei der Selbstbewegung auf die inhewohnende gesunde Kraft an. „Wenn," fragt Augustinus, „schon die Gesundheit so viel vermag, was wird nicht erst die Unsterblichkeit vermögen?" Und er fügt dann die Bemerkung hinzu, daß der auferstandene Leib deshalb in der heiligen Schrift ein geistiger Leib genannt sei, weil derselbe ohne Widerstand dem Winke des Geistes dienen werde. Gegen die Frage: wenn der Leib durch die Auferstehung vollständig wieder erneuert wird, was sollen dann so manche Theile des Leibes, die uns in dem gegenwärtigen Leben nothwendig sind, aber für das zukünftige Leben zwecklos erscheinen? weist Augustinus in seiner Antwort darauf hin, daß die Bestimmung der einzelnen Theile des Leibes keineswegs allein aus dem gegenwärtigen Gebrauch, sondern auch aus dem Gesichtspunkt der von Gott geordneten Schönheit zu ermessen sei, und auf die Erkenntniß der wunderbaren göttlichen Weisheit sich beziehe. Er beschließt diese Entwickelung mit den Worten: „dieses glaubet und haltet es fest, daß dort der

Gebrauch vieler Glieder nicht fortdauern, aber keinem Gliede seine Zierde mangeln werde. Nichts wird dort unschön sein, es wird dort die höchste Harmonie sein. Nichts Widerstreitendes, nichts Mißgebildetes, nichts, was dem Anblick widerwärtig wäre, wird dort sein, in Allem wird Gott gelobt werden. Denn wenn schon jetzt in dieser Schwachheit des Fleisches eine solche Schönheit des Leibes sich darstellt, daß durch sie die Leidenschaft angelockt und die Forschungsbegierde angeregt wird, und wenn schon an den Zahlenverhältnissen des irdischen Leibes derselbe Schöpfer, der auch den Himmel geschaffen hat, erfunden wird; wie viel mehr denn dort oben, wo keine Leidenschaft, kein Verderben, keine entstellende Mißbildung, keine traurige Nothwendigkeit, sondern unendliche Einheit, Schönheit und Wahrheit und höchste Seligkeit ist? Aber du sagst zu mir: was werde ich dann thun? Wenn ich meine Glieder nicht mehr zu gebrauchen habe, was werde ich dann thun? Also scheint es dir kein Thun zu sein: zu stehen, zu schauen, zu lieben und zu loben"?

Außer diesen Hauptgedanken und Entwickelungen wurde Augustinus in seinen Osterpredigten durch die evangelischen Erzählungen von dem Auferstandenen noch auf manche einzelne Betrachtungen geleitet. Die in den Evangelien hervorgehobene Wirklichkeit der körperlichen Erscheinung des Auferstandenen mußte ihn veranlassen, die kirchliche Lehre von Christo im Gegensatz gegen den Manichäismus darzustellen (1). Bei der evangelischen Erzählung von den beiden Jüngern zu Emmaus sprach er über die Wohlthätigkeit und die Aufnahme der Fremdlinge (2). Der Gedanke, das Christus das Licht und der Tag des höheren Lebens sei, dieser Gedanke, der durch das Osterfest so erhebend den Seelen zugerufen wurde, enthielt auch die Aufforderung, denen, welche Kirchenbuße zu thun hatten, die Ermahnung ans Herz zu legen, daß sie als Kinder des Lichts wandeln sollten (3). Die Er-

(1) Serm. 237. (2) Serm. 239. (3) Serm. 232.

euch! Darnach küssen sich die Christen mit dem heiligen Kuß. Es ist das Zeichen des Friedens. Was die Lippen zeigen, möge geschehen im Herzen. Nämlich so wie deine Lippen zu den Lippen deines Bruders nahen, möge auch dein Herz von seinem Herzen sich nicht zurückziehen. Dann wird der Leib des Herrn dargereicht. Empfanget denselben mit der Beherzigung, daß ihr die Einheit im Herzen festhalten, und euer Herz stets in dem, was droben ist, befestigen wollt". Aehnlich bezeichnete Augustinus auch den gesegneten Kelch als ein Sinnbild der christlichen Gemeinschaft. „Der Wein", sagte er, „war in vielen Reben, und ist jetzt Eins. Er ist Eins in der Süßigkeit des Kelches, nach der Presse der Kelter. Auch ihr seid nach den Fasten, nach den Arbeiten, nach der Selbstdemüthigung und Zerknirschung bereits im Namen Christi gleichsam zu dem Kelch des Herrn gekommen und ihr seid in dem Kelche" (1). An der Octave des Osterfestes entnahm Augustinus von der Bedeutung der Achtzahl die Veranlassung, die neuen Mitglieder der Gemeinde und überhaupt die Gemeinde auf das Ziel ihrer Berufung zu Christo hinzuweisen, nämlich auf den nimmer endenden himmlischen Sonntagsfrieden, nach dem siebenten Zeitalter, oder nach der tausendjährigen Sabbathsruhe in dem Reiche des Herrn auf Erden. Er vereinigte mit diesem Aufblick die Ermahnung zu einem frommen Wandel, besonders zur barmherzigen Nächstenliebe, in Erinnerung an den Reichthum der göttlichen Barmherzigkeit.

Die Ermahnung: „nach oben die Herzen", zu welcher das Osterfest aufgefordert hatte, wurde durch das Himmelfahrtsfest abermals hervorgerufen. Am Tage der Himmelfahrt zog der in seine Herrlichkeit eingegangene Herr den sehnsuchtsvollen Aufblick seiner Gemeinde auf Erden zu sich empor. Möchten doch die Seinen seine Herrlichkeit zur Rechten des Vaters schauen können! Doch dieses Schauen

(1) Serm. 229.

war dem ewigen Leben vorbehalten. Aber auch auf Erden konnte der Abglanz der Herrlichkeit des zum Himmel erhobenen Heilandes geschaut werden, nämlich an seiner Kirche, die er mit seinem Blut erkauft hatte, und durch seine Wirksamkeit aus der himmlischen Herrlichkeit herab sammelte (1). Mit seinem Hingange zum Vater durch die Himmelfahrt ward seine sichtbare Gegenwart den Seinen entzogen, aber auf daß diese desto inniger von dem Bewußtsein seiner geistigen Gegenwart und göttlichen Majestät durchdrungen würden (2). Doch sollten sie stets an der Offenbarung des menschgewordenen Heilandes festhalten. Dieses Anhalts ist die menschliche Seele auf Erden bedürftig, um dereinst zur vollkommenen Anschauung der himmlischen Herrlichkeit Christi zu gelangen, und sich auf Erden immer mehr zur Vorempfindung solches Schauens durch innere Läuterung zu stärken. Darum fuhr Jesus auch erst nach vierzig Tagen zum Himmel auf. Denn die Zahl Vierzig ist die Zahl zur Bezeichnung des irdischen Lebens, und also eine so lange Zeit wandelte der Herr, als er nach der Auferstehung den Glauben seiner Jünger bekräftigen wollte, noch mit ihnen auf Erden, nämlich zur Bezeichnung, daß sie, wenn er nun nicht mehr sichtbar, sondern im Geiste bei ihnen sei, allezeit, so lange ihr Leben auf Erden dauere, an seiner irdischen Offenbarung festhalten sollten. Mit dem Hinblick auf den Hingang des Erlösers von der Erde hing der Hinblick auf seine Wiederkunft zusammen, gleichwie auch die Engel nach der Himmelfahrt des Herrn mit der Verkündigung seiner Himmelfahrt die Verkündigung seiner Wiederkunft vom Himmel vereinigt hatten. Eingedenk daher, daß der Herr zum Gericht und zur Vollendung seines Reichs wiedererscheinen werde, möchten die Seinigen auf seine Wiederkunft sich vor-

(1) Serm. 263: colligit, quod emit.

(2) Serm. 264: tollo me a vobis exterius, et me ipso impleo vos interius.

bereiten, um dem heiligen Haupte als geheiligte Glieder in die himmlische Herrlichkeit nachzufolgen (1).

Bei der Feier der Pfingstvigilie und des Pfingstfestes sprach Augustinus darüber, daß die mancherlei Sprachen, in welchen die Jünger, vom Geiste getrieben, nach der Ausgießung des Geistes am ersten christlichen Pfingstfeste redeten, ein Zeichen sei, daß der Geist die Mannichfaltigkeit der Völker und Sprachen zur Gemeinschaft der christlichen Kirche vereinigen, und in seinem einigen Wesen seine mannichfachen Gaben den Mitgliedern der Kirche darreichen werde. Augustinus sagte: „damals war die Kirche in einem Hause, als sie den heiligen Geist empfing; sie war in wenigen Menschen, und doch in den Sprachen der ganzen Welt. Seht, was damals vorbedeutet wurde. Denn daß jene kleine Kirche in den Sprachen aller Völker redete, was bedeutet es anders, als daß diese große Kirche von dem Aufgang der Sonne bis zum Untergang in den Sprachen aller Völker redet? Jetzt wird erfüllt, was damals verheißen ward. Wir haben es gehört, und wir sehen es" (2). „Niemand also sage: ich habe den heiligen Geist empfangen, weshalb rede ich denn nicht in den Sprachen aller Völker? Beachtet es wohl, meine Brüder: unser Geist, durch welchen der Mensch lebt, wird Seele genannt, und ihr seht, was die Seele in dem Leibe wirkt. Sie belebt alle Glieder, sieht durch die Augen, hört durch die Ohren, riecht durch die Nase, redet durch die Zunge, arbeitet durch die Hände, wandelt durch die Füße. Sie ist allen Gliedern gegenwärtig, giebt ihnen Leben, und theilt den einzelnen Gliedern ihr Werk zu. Das Auge hört nicht, das Ohr sieht nicht, die Zunge sieht nicht, das Ohr und das Auge redet nicht, und doch lebt es. Es lebt das Ohr, es lebt die Zunge. Die Werke sind verschieden, aber das Leben ist gemeinsam. So auch ist die Kirche Gottes.

(1) Serm. 264: praecessit caput, sequentur cetera membra.
(2) Serm. 268.

In einigen Heiligen thut sie Wunder, in anderen Heiligen redet sie die Wahrheit, in anderen Heiligen bewahrt sie die Jungfräulichkeit, in anderen Heiligen bewahrt sie die eheliche Keuschheit, in einigen thut sie dieses, in anderen jenes. Die Einzelnen wirken Eigenthümliches, aber sie alle leben. Was die Seele für den Leib des Menschen ist, das ist der heilige Geist für den Leib Christi, nämlich für die Kirche; was die Seele in allen Gliedern eines Leibes wirkt, das wirkt der heilige Geist in der ganzen Kirche" (1). Wiederholt erwähnte Augustinus in seinen Pfingstpredigten, daß nur innerhalb der Kirche, und nicht bei denen, welche sich von der Kirchengemeinschaft getrennt hätten, der Geist walte und wirke. Jene Liebe, in welcher alle Gaben des Geistes bestehen, sei nur in der Kirche vorhanden. „Mit Recht", sagt Augustinus, „sind wir der Ueberzeugung, daß die Häretiker und Schismatiker, wiewohl wir zugestehen, daß sie die Taufe Christi haben, den heiligen Geist nicht empfangen, wenn sie nicht dem einigen Verbande der Kirche durch Gemeinschaft der Liebe anhangen" (2). Ebenfalls wies er in seinen Homilien am Pfingstfeste auf das freie Walten des göttlichen Geistes hin, um dem Irrthum entgegenzuwirken, als stehe es bei irgend einem menschlichen Willen, dem Geiste seinen Weg zu bestimmen (3). Auch suchte er die Frage zu beantworten, weshalb der Geist erst nach dem Hingange Christi zum Vater, und zwar funfzig Tage nach der Auferstehung gesandt sei. Auf das Letztere antwortete er mit einer mystischen Zahlenlehre; über das Erstere aber sagte er, daß nicht früher, als bis die irdische Erscheinung des Heilandes den Jüngern entzogen sei, das ihnen eingepflanzte göttliche Leben unter dem Anhauche des Geistes zur freien Entfaltung gelangen konnte (4).

Aus den Predigten, welche Augustinus an den Märtyrertagen hielt, heben wir nur die hauptsächlichsten Gedanken

(1) Serm. 267. (2) Serm. 269. (3) Serm. 266. (4) Serm. 270.

und Entwickelungen hervor. Oft sprach er es aus, daß die Verehrung der Märtyrer durchaus zu unterscheiden und völlig auseinander zu halten sei von der Anbetung, welche Gott allein gebühre. Wir erkennen hieraus, daß schon damals in der Kirche die Hinneigung zu einer falschen, an heidnischen Polytheismus anstreifenden Verehrung der Heiligen und Märtyrer auftauchte, eine Verirrung, die von Augustinus ausdrücklich als heidnischer Wahn bezeichnet wird. Er sagt: „die Heiligen, an deren Gedächtnißstätten wir den Tag ihrer Leiden feiern, haben anstatt des zeitlichen Glücks die ewige Krone empfangen, Unsterblichkeit ohne Aufhören. Sie haben uns an ihren Festtagen eine Anmahnung hinterlassen. Wenn wir hören, wie die Märtyrer gelitten haben, so freuen wir uns, und preisen Gott um ihretwillen, und trauern nicht, daß sie gestorben sind. Denn wenn sie nicht für Christum gestorben wären, würden sie dann noch heute leben? Der Richter sprach zu dem heiligen Diakonus Eulogius: „erweisest auch du dem Bischof Fructuosus göttliche Verehrung?" Und jener antwortete: „nicht dem Fructuosus, sondern Gott allein, den auch Fructuosus anbetet". Er erinnerte daran, daß wir die Märtyrer verehren, und mit den Märtyrern vereint Gott anbeten sollen. Denn wir müssen uns nicht den Heiden gleich machen. Diese erweisen Menschen, die gestorben sind, göttliche Verehrung. Denn jene alle, deren Namen ihr hört und denen Tempel erbaut wurden, sind Menschen gewesen, und die meisten von ihnen, oder fast alle haben auf Erden königliche Macht gehabt. Sie erwarben sich Anhänglichkeit durch zeitliche Wohlthaten, und begannen von den thörichten Menschen in solchem Maaße verehrt zu werden, daß sie Götter genannt und als Götter angesehen, und daß ihnen als Göttern Tempel erbaut wurden, zu ihnen als zu Göttern gefleht ward, ihnen als Göttern Altäre errichtet, Priester zugeordnet und Opfer dargebracht wurden. Aber der wahrhaftige Gott allein muß einen Tempel haben. Dem wahrhaftigen Gott allein muß das Opfer dargebracht

werden. Das also, was durchaus nur dem allein wahren Gott gebührt, erwiesen die Unglücklichen in ihrem Wahn vielen falschen Göttern. Wir halten unsre Märtyrer nicht für Götter, verehren sie nicht als Götter. Wir gründen ihnen keine Tempel und Altäre, und spenden ihnen keine Opfer. Auch wenn wir bei den Gedächtnißstätten der heiligen Märtyrer das Opfer darbringen, bringen wir es dann nicht Gott dar? Und wenn zu dir gesagt wird: erweisest du dem Petrus göttliche Verehrung? so antworte mit den Worten des Eulogius: nicht dem Petrus, sondern Gott allein, den auch Petrus anbetet. Dann liebt dich Petrus. Denn wenn du den Petrus als einen Gott ansehen willst, so stößest du an den Felsen, und siehe zu, daß du nicht den Fuß zerbrichst, wenn du an den Felsen anstößest" (1).

Eben so sehr, als Augustinus mit allem Nachdruck darauf hinwies, daß den Märtyrern und Heiligen eine göttliche Verehrung nicht dargebracht werden dürfe, suchte er es der Gemeinde einzuprägen, daß für alles Herrliche, welches die Märtyrer vollbracht hätten, der göttlichen Gnade, wodurch sie zum Ausharren bis ans Ende gestärkt seien, der Preis gebühre. Er sagt: „die Tapferkeit der heiligen Märtyrer bewundern wir also in ihrem Leiden, daß wir die Gnade des Herrn preisen. Denn auch sie selbst wollten nicht ihrer selbst wegen gerühmt werden, sondern in ihm, von welchem gesagt wird: „in dem Herrn wird meine Seele gelobt werden". Die solches bekennen, sind nicht hochmüthig, sie bitten mit Zittern und empfangen mit Freuden, sie harren aus und verlieren nicht" (2). „Zu loben ist die Standhaftigkeit der Märtyrer. Aber woher haben sie diese große Gabe der Ausdauer empfangen? Woher sonst, als von wo alle guten Gaben gegeben werden? Zu dem wandelbaren menschlichen Geiste strömt aus der unwandelbaren Quelle die Geduld herab, welche auch den menschlichen Geist

(1) Serm. 273. (2) Serm. 283. Zu vergl. enarr. in Psalm. 69.

unwandelbar macht. Woher anders, als aus Gott, kann der Mensch Gott gefallen? Woher anders, als aus der Quelle des Lebens, kann dem Menschen das gute Leben kommen? Woher anders, als aus dem ewigen Lichte, kann der Mensch Erleuchtung empfangen? „Denn bei Dir ist die Quelle des Lebens"! Er ist die Quelle des Lebens, tritt hinzu, trinke und lebe. Er ist das Licht, tritt hinzu, nimm es in dich auf, und siehe. Wenn die Quelle nicht in dich einströmt, so bist du dürre. Daraus also, daraus haben die Märtyrer getrunken" (1). Indem Augustinus alles Preiswürdige bei den Märtyrern auf die göttliche Gnade zurückführte, gab er es noch besonders zu beherzigen, daß Gott den Hochmüthigen widerstehe, aber den Demüthigen seine Gnade mittheile (2). Ebenfalls prägte er es oft der Gemeinde ein, daß die Märtyrer durchaus nur wegen der gerechten Sache, für welche sie gelitten hätten, Märtyrer genannt werden dürften. „Daran", sagte er, „müßt ihr vorzüglich erinnert werden und gedenken, daß nicht die Strafe, sondern die Sache einen Märtyrer Gottes macht. Denn unsre Gerechtigkeit, nicht unsre Marter ist Gott lieb, und es wird in dem gerechten Gerichte des Allmächtigen nicht darnach gefragt, was jemand leide, sondern weshalb jemand leide. Denn daß wir uns mit dem Kreuze des Herrn bezeichnen, geschieht nicht wegen des Leidens, sondern wegen der gerechten Sache des Herrn" (3). Oft bezog sich Augustinus bei dieser Belehrung auf den Ausspruch der heiligen Schrift: „richte mich, o Herr, und unterscheide meine Sache von dem unheiligen Volke".

Mit der Belehrung, daß der Ruhm des Märtyrerthums auf die göttliche Gnade und die gerechte Sache zurückzuführen sei, vereinigte er dann aber die Darstellung, wie aufopferungsvoll die Selbstverleugnung und der Glaubenskampf der Märtyrer gewesen sei.. „Wir glauben", sagte er, „und

(1) Serm. 284. (2) Serm. 285. (3) Serm. 285.

wir glauben mit vollstem Rechte, daß der Lohn der Märtyrer ein sehr großer sei. Denn die Süßigkeit dieses mühevollen und zeitlichen Lebens ist so groß, daß die Menschen, obgleich sie nichts thun können, um den Tod von sich abzuwenden, dennoch durch viele und große Bemühungen es zu bewirken suchen, daß sie nicht so bald sterben. Zur Aufhebung des Todes kann nichts geschehen, aber für den Aufschub des Todes geschieht, was nur geschehen kann. Gewiß ist es etwas sehr Beschwerliches, Mühsal zu erleiden, und dennoch wird von solchen, welche weder etwas Gutes noch etwas Böses nach diesem irdischen Leben erwarten, alle mögliche Mühe angewandt, damit nur nicht alle Mühsal durch den Tod beendigt werde. Und selbst diejenigen, welche entweder irrthümlich nach dem Tode falsche und fleischliche Freuden erwarten, oder im rechten Glauben eine unaussprechlich stille und selige Ruhe hoffen, suchen sie nicht ebenfalls mit großer Sorge einem frühen Tode auszuweichen? Denn woher sonst so viele Bemühungen um die erforderliche Nahrung, und so knechtische Sorge um Arzenei oder andere Hülfsleistung, welche von den Kranken gefordert oder den Kranken erwiesen wird, als damit die Zeit des Todes noch hinausgerückt werde? So groß ist die Lieblichkeit dieses leidensvollen Lebens, und so groß in der Natur der Lebenden der Schauder vor dem Tode, daß sogar diejenigen nicht sterben wollen, welche durch den Tod zu jenem Leben, in welchem sie nicht mehr sterben können, übergehen. Diese Süßigkeit des Lebens und diese Todesfurcht verachten mit ausgezeichneter Tugend die Märtyrer Christi in lauterer Liebe, gewisser Hoffnung und ungefärbtem Glauben, lassen die verheißende und drohende Welt hinter sich zurück, und strecken sich nach dem, was vorn ist. Sie steigen hiermit auf den Kopf der zischenden Schlange und treten ihn zu Boden. Denn über alle Begierden ist ein Sieger, wer die Liebe dieser Welt, deren Diener alle Begierden sind, sich unterwirft. Und von keinen Banden dieses Lebens wird gefesselt, wer von der Liebe

dieſes Lebens ſelbſt nicht gefeſſelt wird. Mit der Todesfurcht aber pflegt auch der körperliche Schmerz zuſammenzutreffen, und zuweilen gewinnt jene, zuweilen auch gewinnt dieſer bei dem Menſchen die Oberhand. Der Gefolterte lügt, um nicht zu ſterben, und auch wieder der Sterbende lügt, um nicht gefoltert zu werden. Die Märtyrer Chriſti haben für den Namen und die Gerechtigkeit Chriſti Beides beſiegt; ſie haben weder den Tod noch den Schmerz zu erleiden gefürchtet. Es ſiegte in ihnen, der in ihnen lebte, alſo daß ſie, die nicht ihnen ſelbſt, ſondern ihm lebten, auch durch den Tod nicht ſtarben" (1).

Auguſtinus ſtellte in ſeinen Predigten die Größe des Leidenskampfes der Märtyrer dar, aber auch die beſeligende Kraft, durch welche ſie unter den Leiden geſtärkt wurden. „Chriſtus", ſagte er, „bot ihnen geiſtige Freuden dar, alſo daß ſie die körperlichen Schmerzen nicht fühlten" (2). Es brannte in ihnen das heilige Feuer der Liebe zu dem Erlöſer (3). Sie wurden getragen von dem erhabenen Bewußtſein, daß nichts gegen ſie ſein könne, da Gott für ſie ſei (4). Sie hegten die lebendigſte Zuverſicht, daß, wenn ihr Leib getödtet werde, der Herr ihre Seele aufnehmen, und auch dereinſt ihren Leib auferwecken werde. Es durchſtrömte ſie die Freude, daß ihr Leiden dem Siege des Reiches Gottes auf Erden dienen, und ihnen eine Krone im Himmel erwerben werde (5). Sie liebten das wahrhaftige Leben, darum achteten ſie auch ihr Leben auf Erden gering, und beherzigten es, daß durch Leiden der Weg zur Herrlichkeit einführe (6).

Auguſtinus forderte dann in ſeinen Predigten zur Nachahmung des Beiſpiels der Märtyrer auf. Es ergab ſich ihm hierbei die Frage: warum auf das Vorbild eines

(1) Serm. 280. (2) Serm. 280. Zu vergl. enarr. in Psalm. 52. (3) Serm. 304. (4) Serm. 334. (5) Serm. 329. (6) Serm. 298 und 306.

Menschen hinweisen, da uns ja der Herr das größte und vollkommenste Vorbild gegeben hat? und er antwortet: „wenn uns zur Nachfolge aufgestellt wird das Vorbild unsers Heilandes Jesu Christi, welcher, obgleich er göttlichen Wesens war, das sterbliche Fleisch anzog, damit er den Menschen, die in dem sterblichen Fleische lebten, die Lehre einprägte und das Vorbild zeigte, wovon geschrieben steht: „Christus hat gelitten und uns ein Vorbild gelassen, daß wir seinen Fußtapfen nachfolgen sollen"; so antwortet dennoch die menschliche Schwachheit: was ist zwischen Christo und mir gleich? Obgleich er Fleisch geworden ist, so ist er doch das fleischgewordene Wort. Um solche Entschuldigungen der Schwachheit zu beseitigen, haben uns die Märtyrer den Weg gezeigt. Sie haben es gethan mit ihrem Blut und ihrem Bekenntniß. Wer kann sich schämen zu bekennen: ich bin Gott ungleich? Völlig ungleich! Ich bin Christo ungleich, sogar dem sterblichen Christo ungleich. Aber Petrus war dasselbe, was du bist; Paulus war dasselbe, was du bist; die Apostel und Propheten waren dasselbe, was du bist. Oder wird endlich noch gesagt: ich bin dem Petrus oder dem Paulus ungleich? Bist du den Knaben ungleich? Bist du den Mägdlein ungleich? Sehet daher zu, und feiert also die Leiden der Märtyrer, daß ihr darauf denket, den Märtyrern nachzufolgen" (1). Mit folgenden Worten stellte Augustinus das erhebende Vorbild der Märtyrer dar: „was ist für den Menschen herrlicher, als das Seine zu verkaufen und Christum zu kaufen, Gott die vollkommenste Gabe, nämlich die ungefälschte Tugend des Geistes und das reine Lobopfer des Gehorsams darzubringen, Christum zu begleiten, wenn er kommt, um an seinen Feinden Rache zu nehmen, ihm zur Seite zu stehen, wenn er dasitzt, um zu richten, Miterbe Christi zu sein, den Engeln gleich zu werden, zusammen mit den Patriarchen, den Aposteln und Propheten

(1) Serm. 325.

durch den Besitz des Himmelreiches beseligt zu werden? Welche Verfolgung kann diese Gedanken besiegen? Welche Marter kann diese Gedanken überwinden? Fest, tapfer und unerschütterlich besteht der auf frommen Betrachtungen sicher gegründete Geist gegen alle Schrecken und Drohungen der Welt. Es kräftigt ihn der gewisse und starke Glaube an das Zukünftige. Die Augen werden in den Verfolgungen geschlossen, aber offen steht der Himmel. Der Antichrist droht, aber Christus beschützt. Der Tod wird verhängt, aber die Unsterblichkeit folgt. Dem Getödteten wird die Welt entrissen, aber dem Wiedererneuerten wird das Paradies beschieden. Das zeitliche Leben wird ausgelöscht, aber das ewige Leben wird gespendet. Welche Ehre und Sicherheit ist es, freudig von hinnen zu scheiden, ruhmreich zu scheiden unter den Bedrängnissen und Aengsten, die Augen, mit welchen die Menschen und die Dinge dieser Welt geschaut werden, im Augenblicke des Todes zu schließen, und alsbald die Augen, mit welchen Gott geschaut wird, bei der seligen Heimfahrt zu öffnen! Der Erde wirst du plötzlich entzogen, um im Himmelreich die Stätte des Ausruhens zu finden. Dies muß mit dem Geist und dem Gedanken umfaßt, dies Tag und Nacht betrachtet werden. Wenn die Verfolgung einen solchen Streiter Gottes antrifft, so kann die zum Kampf bereite Tugend nicht besiegt werden. Oder wenn der Heimruf früher kommt, so wird dem Glauben, der zum Märtyrerthum bereit war, der Lohn von dem Richterspruch Gottes zuerkannt. In der Verfolgung wird der Kriegsdienst, im Frieden die Standhaftigkeit gekrönt" (1).

Es erhellt schon aus den letzten Worten, daß Augustinus, da er zu einer Zeit, in welcher die Kirche vor Verfolgungen Frieden hatte, das Beispiel der Märtyrer zur Nacheiferung empfahl, auch öfter zur Gemeinde darüber gesprochen haben wird, in wie fern zu jeder Zeit und unter allen Lebens-

(1) Serm. 303.

verhältnissen den Märtyrern nachgestrebt werden könne. Er brachte dieses denn auch wiederholt in Erinnerung. „Wir können", sagte er, „keine bessere Frucht der Liebe geben, als das Beispiel der Nachahmung. Denn „Christus hat für uns gelitten, und uns ein Vorbild gelassen, daß wir seinen Fußtapfen nachfolgen sollen". Es sind ihm nachgefolgt die heiligen Märtyer, bis zur Vergießung des Bluts, bis zur Aehnlichkeit des Leidens. Es sind ihm die Märtyrer nachgefolgt, jedoch nicht allein. Denn nicht ist, nachdem sie hinübergegangen sind, die Brücke abgebrochen, oder nicht ist, nachdem sie getrunken haben, die Quelle vertrocknet. Denn welche Hoffnung gäbe es für die frommen Gläubigen, die entweder das Ehebündniß keusch und einträchtig halten, oder in der Enthaltsamkeit der Wittwen die Lüste des Fleisches bezähmen, oder in Jungfräulichkeit blühend dem Lamme nachfolgen, wohin es gebt, — welche Hoffnung gäbe es für diese alle, wenn nur diejenigen Christo nachfolgten, die ihr Blut für ihn vergießen? Dann würde also die Kirche ihre Kinder verlieren, welche sie mit desto größerer Fruchtbarkeit geboren hat, je mehr befestigt die Zeit des Friedens gewesen ist. Dann müßte ja, damit sie dieselben nicht verliere, um Verfolgung und Versuchung gebeten werden. Doch das sei ferne! Denn wie kann um Verfolgung bitten, wer täglich ruft: „führe uns nicht in Versuchung"? Fürwahr, Keiner möge an seiner Berufung zweifeln. Für Alle hat Christus gelitten. Es steht von ihm geschrieben: „er will, daß allen Menschen geholfen werde, und sie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen". Daher wollen wir einsehen, daß auch außer der Blutvergießung und Gefahr des Leidens ein Christ Christo nachfolgen müsse. „Christus", sagt der Apostel, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, erniedrigte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an". Welche Niedrigkeit! Ein solches Beispiel der Demuth und ein solches Heilmittel haben wir. Weshalb denn blähst du dich auf, o Mensch? Weshalb forderst du Rache? Wenn du ein Christ bist, so sieh auf

deinen König. Zuvor möge Christus sich rächen. Ihr seht, daß es außer dem Blutvergießen, außer den Banden und dem Kerker, außer der Geißel und den Stacheln Vieles giebt, worin wir Christo nachfolgen können. Endlich nach solcher Erniedrigung und Ueberwindung des Todes fuhr Christus auf gen Himmel. Laßt uns ihm folgen und den Apostel hören: „wenn ihr mit Christo auferstanden seid, so suchet das, was droben ist, nicht das, was von der Erde ist.“ Es werde zurückgewiesen, was die Welt von zeitlichen Dingen uns vorschmeichelt; es werde verachtet, was sie uns Hartes und Schreckliches droht. Wer so lebt, der zweifle nicht, daß er den Fußtapfen Christi anhange, und wage mit dem Apostel Paulus zu sprechen: „unser Wandel ist im Himmel“ (1). „Viele“, sagte Augustinus ein anderes Mal, „gewiß Viele führen ein Märtyrerthum auf dem Bette bei einer Verfolgung des Satans, die nur verborgener und listiger ist. Es liegt ein gläubiger Christ auf dem Bette, er wird von Schmerzen gequält, er betet, er wird nicht erhört. Oder vielmehr er wird erhört, jedoch geprüft und geübt, um als ein Sohn aufgenommen zu werden. Wenn er nun von Schmerzen gequält wird, kommt die Versuchung. Es kommt zu dem Bette ein Weib oder ein Mann, und spricht zu dem Kranken: wende nur dieses Zaubermittel an, und du wirst gesund werden; frage nur und du wirst hören: der und der, oder der ist dadurch gesund geworden. Doch er giebt nicht nach, er gehorcht nicht, er neigt sein Herz nicht dahin, sondern er kämpft dagegen an. Kraftlos besiegt er den Teufel. Er wird ein Märtyrer auf dem Bette, indem der ihn krönt, der für ihn am Kreuze gehangen hat“ (2).

(1) Serm. 304. Zu vergl. Serm. 344 u. 348. (2) Serm. 286.

Siebentes Capitel.

Eindruck der Predigten des Auguſtinus.

Wir beſchließen dieſen Abſchnitt der Wirkſamkeit des Auguſtinus mit der Darſtellung des Eindruckes, den er durch ſeine Predigten hervorbrachte. Dieſer Eindruck muß ein mächtiger und ſegensreicher geweſen ſein. Ein Lehrer, der mit ſolcher Tiefe, in ſolchem Umfange und mit ſolcher Mannichfaltigkeit, durchglüht von der Liebe zu dem Erlöſer und unter dem Anhauche des göttlichen Geiſtes, aus dem Born der heiligen Schrift die Auslegung und Anwendung des göttlichen Wortes darreichte, konnte eines bedeutenden Erfolges ſeiner Predigten nicht entbehren. Einem tiefforſchenden Nachdenken bot Auguſtinus in ſeinen Predigten ebenſoſehr Belehrung dar, als er auch wieder unmittelbar ergreifend zu dem Herzen zu reden wußte. Sein Aufſchwung zu den höchſten Betrachtungen war eben ſo mächtig, als ſeine Beleuchtung der vorliegenden Lebensverhältniſſe eindringend. Er entwickelte eben ſo tiefſinnig und erbauend die myſtiſche Schriftauslegung, als er auf geſchichtlichem Standpunkte in der heiligen Schrift einen Spiegel der Erweckung und Ermahnung vorhielt. Auch in der Sprache prägte ſich ſein reiches Geiſtesleben in anregendſter Eigenthümlichkeit aus. Wenn wir dieſes noch jetzt aus ſeinen Homilien entnehmen können, ſo dürfen wir außerdem noch ohne Zweifel auf die Macht, welche in der Unmittelbarkeit der Perſönlichkeit und des Vortrags enthalten iſt, ein bedeutendes Gewicht legen. Auch Poſſidius deutet an, daß weit mehr noch, als das geſchriebene Wort der Homilien, das von Auguſtinus geſprochene Wort auf die Zuhörer einwirkte, indem er ſagt: „aus ſeinen Schriften erhellt, daß jener vor Gott angenehme und theure

Prieſter nach Maaßgabe der erleuchtenden Wahrheit recht und gut in dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe der katholiſchen Kirche gelebt hat. Dieſes erkennen diejenigen, welche durch ſeine Schriften gefördert werden. Doch glaube ich, daß er denen, welche ihn in der Kirche reden hörten und ſahen, und beſonders auf ſeinen Wandel unter den Menſchen ſchauten, noch mehr förderlich ſein konnte" (1). Aus Auguſtin's Predigten ergiebt ſich, was ebenfalls von Poſſidius erwähnt wird, daß, wenn er predigte, ſich Viele zur Kirche zu verſammeln pflegten, um ihn zu hören, und Schnellſchreiber wurden angenommen, um ſogleich, während er ſprach, ſeine Predigten aufzuzeichnen. Poſſidius ſagt: „er predigte in der Kirche mit aller Zuverſichtlichkeit das Wort des Heils, und die Chriſten bewunderten freudig ſeine Reden, und breiteten ſo viel ſie konnten, die Kunde derſelben aus. Selbſt die Häretiker ſtrömten zugleich mit den Katholiſchen zuſammen, und hörten mit großem Verlangen ſeine Homilien, die mit bewundernswürdiger göttlicher Gnade ihm vom Munde floſſen, mit einer Fülle von Erkenntniß ausgeſtattet, und auf der Autorität der heiligen Schrift begründet waren, und jeder wandte nach Willen und Vermögen Schnellſchreiber an, um die von ihm geſprochenen Worte aufzeichnen zu laſſen" (2). Häufig wurde Auguſtinus, wenn er predigte, von Aeußerungen der Gemeinde unterbrochen, in welchen die durch ſeine Worte hervorgebrachte innere Anregung oder Erſchütterung ausgedrückt war. Oft auch, wenn er ſchon lange geſprochen hatte, konnte er wahrnehmen, daß die Aufmerkſamkeit ſeiner Zuhörer noch durchaus friſch und lebendig geblieben ſei (3). Manche Biſchöfe der nordafrikaniſchen Kirche überzeugten ſich durch den Erfolg, der von den Predigten des Auguſtinus ausging,

(1) Possidius c. 31. (2) Possidius c. 7. Zu vergl. enarr. in Psalm. 51.

(3) Enarr. in Psalm. 72: oblitus sum, quam diu dixi. Jam finito Psalmo et ex isto sudore conjicio, me diuturnum habuisse sermonem, sed studiis vestris non sufficio. Violenti estis nimis. Utinam ista violentia rapiatis regnum coelorum!

wie gut Valerius gethan habe, daß er neben sich an seiner bischöflichen Kirche einem Presbyter das Predigtamt anvertraut hatte, und sie führten diese Einrichtung, welche sie anfänglich getadelt hatten, selbst bei ihren Kirchen ein (1). Die Blüthezeit der nordafrikanischen Kirche, die mit der Wirksamkeit des Augustinus wesentlich zusammenhängt, beruht gewiß zum bedeutenden Theil auf seinen Predigten (2). Es sind uns aber auch noch einige merkwürdige Thatsachen überliefert worden, welche zur Nachweisung des großen Eindrucks seiner Predigten dienen.

Als er einmal in einer Predigt eine schwierige Untersuchung entwickeln wollte, fühlte er sich wie durch einen göttlichen Antrieb gedrungen, von seinem Vorhaben abzugehen, und gegen die manichäische Lehre, über welche er in jener Homilie nichts sagen wollte, zu reden. Er sprach sich hierüber nach Beendigung des Gottesdienstes bei Tische gegen seine Freunde aus und sagte: „ich glaube, daß vielleicht der Herr, in dessen Hand wir und unsre Reden sind, eine irrende Seele unter dem Volke belehren und heilen wollte.“ Und dieses war denn auch wirklich so geschehen. Nämlich in den nächsten Tagen kam zu ihm ein Kaufmann, Namens Firmus, warf sich vor ihm nieder und bat ihn mit Thränen, daß er doch den Herrn für ihn anrufen wolle. Denn er habe sich seit mehreren Jahren den Manichäern angeschlossen, aber jetzt sei er durch jene Predigt zur Erkenntniß seines Irrthums gelangt. Firmus gab nun sein irdisches Gewerbe ganz auf, und weihte sich dem Mönchsleben. Er wurde in der Folge jenseits des Meeres zum Presbyter erwählt und wirkte als solcher noch längere Zeit, das Leben des Mönchs mit dem Beruf des Priesters vereinigend (3).

Einst hatte sich Augustinus nach Caesarea in Mauritanien begeben. Hier war seit alten Zeiten eine grausame Sitte einheimisch geblieben. Zu einer gewissen Zeit des

(1) Possidius c. 5. (2) Possidius c. 11. u. 8. (3) Possidius c. 15.

Jahres wurde ein blutiges Kampf- und Festspiel veranstaltet (1). Nicht allein die Bewohner der Stadt, sondern auch der Umgegend, sogar Verwandte, Väter und Söhne, theilten sich in zwei Haufen, und bekämpften sich an mehreren Tagen mit Steinwürfen. Es blieb nicht bei Verwundungen, sondern auch manches Leben fiel dem blutigen Spiel zum Opfer. Augustinus entbrannte von Eifer, diese gräuelvolle Sitte zu vernichten. Er nahm in der Kirche das Wort, und suchte es in einer Predigt den Caesareensern erschütternd zum Bewußtsein zu bringen, wie frevelhaft jenes Kampfspiel sei. Anfangs gaben sie den Eindruck, den seine Rede auf sie machte, durch Beifallsbezeugungen zu erkennen. Aber er wußte wohl, daß er, so lange seine Worte nur beifällig aufgenommen würden, seinen Zweck nicht erreicht habe. Er fuhr also fort, mit aller Kraft, die Gott ihm schenkte, die schändliche Unsitte zu bekämpfen. Endlich flossen die Thränen seiner Zuhörer. Nun sah er, daß ihre Herzen gebeugt und zerknirscht seien, und war überzeugt, daß sie den Frevel nicht wieder erneuern würden. Schnell brach er die Rede ab, indem er nur noch die versammelte Gemeinde zur Danksagung gegen Gott aufforderte. Fortan wurden jene blutigen Kampfspiele in Caesarea nicht mehr angestellt (2).

Ein drittes merkwürdiges Beispiel ist folgendes: in der Kirche zu Hippo wurden eben so, wie in der übrigen nordafrikanischen Kirche, die Gedächtnißtage der Märtyrer durch schwelgerische Gelage entweiht. Die Stätten, welche der Andacht und Anbetung und der Ausspendung der Sakramente geheiligt sein sollten, wurden durch Völlerei besudelt, und diese Entheiligung ward eine Ehre der Märtyrer genannt (3). Auch in Hippo blieben diese schwelgerischen Gelage nicht auf die Gedächtnißtage der Märtyrer beschränkt, sondern der Gräuel der Verwüstung stand fast täglich an den heiligen Stätten.

(1) Unter dem Namen caterva. (2) De doctrina Christiana lib. IV c. 24. (3) Honor Martyrum, auch laetitia.

Augustinus besaß in seinen Erinnerungen an Mailand das Bild einer heiligeren Feier der Märtyrertage, und besonders, seitdem er Presbyter geworden war, trauerte er darüber, daß in der nordafrikanischen Kirche eine solche Schmach gehegt werde, die sonst fast überall in der Kirche entweder niemals geduldet, oder doch schon vertilgt sei. In seinem oben erwähnten Schreiben an den Bischof Aurelius von Carthago sprach er seinen Schmerz über diese Unsitte aus, und äußerte die Hoffnung, daß Aurelius zur Ausrottung eines schon während seines Diakonats von ihm verabscheuten Uebels in seiner jetzigen hohen Stellung kräftig die Hand bieten werde. Vereinzelte Bemühungen seien in der nordafrikanischen Kirche zur Beseitigung des Mißbrauchs nicht ausreichend; vielmehr müsse ein Concilium berufen, auf demselben zunächst die Sache verhandelt, und diese dann in den einzelnen Kirchen mit weiser Mäßigung und Milde, nicht gebieterisch, sondern durch Belehrung und Ermahnung durchgeführt werden (1). Aurelius gewährte seine Mitwirkung. Denn unter seinem Vorsitz wurde auf einem Concilium, welches im Jahre 393 zu Hippo gehalten ward, ein entsprechender Kanon festgestellt, und nachher auch unter die Beschlüsse des dritten Conciliums zu Carthago aufgenommen (2). Seit dieser Zeit suchte Augustinus mit Zustimmung seines Bischofs Valerius jene Schwelgereien in der Kirche zu Hippo zu bekämpfen und auszurotten. Er mochte in dieser Beziehung schon öfter in seinen Predigten strafende Worte gesprochen haben. Aber die Gemeinde murrte: es sei unerträglich, daß ihr jetzt diese Festfreude entzogen werden solle. Da traf es sich, daß gemäß der Reihenfolge der kirchlichen Lectionen der evangelische Ausspruch: „gebt das Heilige nicht den Hunden und werft die Perlen nicht vor die Säue", vorgelesen ward. Augustinus nahm von diesem Ausspruch in einer Predigt Veranlassung,

(1) Epist. 22. (2) Die Worte des Kanons lauten: ut nulli episcopi vel clerici in ecclesia conviventur, populi etiam ab hujusmodi conviviis, quantum fieri potest, prohibeantur.

die Hunde und Säue als solche darzustellen, die mit halsstarrigem Geschrei gegen die Gebote Gottes ankämpften, und sich schamlos dem Schmutze fleischlicher Begierden hingeben wollten. Er gab der Gemeinde zu bedenken, wie schmählich es sei, im Gotteshause Solches zu verüben, welches denen, die es in ihren eignen Häusern nicht unterlassen würden, die Ausschließung von dem Heiligthum und den Perlen der Kirche zuziehen müsse.

Diejenigen, welche dieser Predigt zugehört hatten, waren zwar von derselben ergriffen worden, indessen hatten sich damals, an einem gewöhnlichen Wochentage, nur Wenige zur Kirche versammelt, und Augustinus durfte, zumal über die Predigt sehr verschieden geurtheilt wurde, keineswegs annehmen, daß er der wichtigen Angelegenheit bereits Genüge geleistet habe. Bald darauf wurde aber der Quadragesimaltag gefeiert. An diesem Tage pflegte sich eine große Menge im Gotteshause einzufinden, und Augustinus wollte diesen Tag um so weniger vorübergehen lassen, ohne der unheiligen Sitte entgegenzutreten, als am nächsten Tage der Gedächtnißtag des früheren Bischofs von Hippo und Märtyrers Leontius gefeiert werden sollte, und bis dahin auch durch ein schwelgerisches Gastmahl in der Kirche gefeiert war. Augustinus bereitete sich demgemäß auf die Predigt vor. Er wählte zur Vorlesung das Evangelium von der Austreibung der Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel, und bemerkte sich außerdem noch mehrere Stellen der heiligen Schrift, auf welche er in seiner Rede Bezug nehmen wollte. Nachdem er vor dem Beginn der Predigt den evangelischen Abschnitt selbst noch einmal vorgelesen, und die gespannte Aufmerksamkeit der Gemeinde geweckt hatte, zeigte er, wie viel mehr der Herr die trunkene Völlerei aus dem Tempel würde ausgetrieben haben, da er sogar einen Verkehr, der sich auf das zu den Opfern Erforderliche bezog, nicht im Tempel geduldet habe. Augustinus fragte: „was meint ihr? sind diejenigen, welche Nothwendiges verkaufen, oder dieje-

nigen, welche unmäßig trinken, einer Räuberhöhle ähnlicher?“ Weiter sagte er, daß zur Zeit des alten Testaments in dem Tempel zu Jerusalem, wo doch nicht der Leib und das Blut des Herrn ausgetheilt wurde, nicht einmal mäßige, geschweige denn schwelgerische Mahlzeiten gestattet gewesen seien. Eine ähnliche Schwelgerei, als jetzt in den Kirchen Nordafrika's getrieben werde, sei in dem alten Testamente nur bei der Idolverehrung des goldenen Kalbes erwähnt. Augustinus las die Stelle des Exodus vor. Dann sprach er strafende Worte gegen die Sünde der Völlerei, indem er auf mehrere Schriftstellen Bezug nahm, namentlich auf das Gebot des Apostels Paulus, daß man mit einem Trunksüchtigen auch nicht zusammen essen solle, und auf die Worte desselben Apostels über die Werke des Fleisches und die Werke des Geistes. „Ist es nicht“, sagte er, „eine Schmach, daß ihr mit jenen Früchten des Fleisches sogar der Kirche eine Ehre anthun wollt, und, wenn es euch gestattet würde, den ganzen Raum dieser großen Basilika mit Schaaren von Essenden und Trinkenden anfüllen möchtet, von den Früchten aber des Geistes, zu welchen ihr durch das Gebot der heiligen Schrift und durch unsere Seufzer eingeladen werdet, Gott keine Opfergaben darbringen, und nicht vor allem durch solche Gaben die Feste der Heiligen feiern wollt?“ Darauf stellte er in unvorbereiteter Rede, so eindringlich, als der Herr es ihm auszusprechen verlieh, die gemeinsame Gefahr dar, sowohl derer, welche den Hirten der Gemeinde anvertraut seien, als auch der Hirten, welche dereinst für die anvertrauten Seelen dem Erzhirten Rechenschaft abzulegen hätten. Er beschwor die versammelte Gemeinde bei der Selbsterniedrigung, der Schmach, den Backenstreichen, der Verspeiung, den Faustschlägen, der Dornenkrone, dem Kreuze und Blute des Herrn, daß sie doch wenigstens mit ihm Mitleid haben, und an die Liebe des Greises Valerius, der ihm um ihretwillen das verantwortungsvolle Predigtamt übertragen und ihnen oft gesagt habe, daß an ihm seine Gebete erhört seien, gedenken möch-

ten. Endlich sagte er noch: „ich bin dessen gewiß, und vertraue zu ihm, der nicht lügt und durch den Mund seines Propheten gesprochen hat: „Wenn meine Kinder mein Gesetz verlassen haben, will ich mit der Ruthe ihre Uebelthaten heimsuchen, aber meine Barmherzigkeit nicht von ihnen nehmen", daß er euch, wenn ihr dies Alles verachtet, was heute vorgelesen und gesprochen ist, mit der Zuchtruthe und Geißel heimsuchen und nicht zulassen werde, daß ihr sammt dieser Welt verdammt werdet". Als Augustinus diese Worte ausgesprochen hatte, brach die Gemeinde erschüttert in Thränen aus, und er selbst konnte, dieses Zeichen der Zerknirschung erblickend, seine Thränen nicht zurückhalten. Aber jetzt glaubte er auch nichts weiter sagen zu müssen, und brach die Predigt ab.

Doch am folgenden Tage, als das Fest des Märtyrers Leontius gefeiert werden sollte, wurde ihm wider Erwarten gemeldet, daß Manche von denen, welche bei der gestrigen Predigt zugegen gewesen seien, noch nicht zu murren aufgehört hätten, sondern sagten: „weshalb sollen wir dies jetzt lassen? waren denn jene, welche dies früher nicht verhindert haben, keine Christen?" Er wußte nun wirklich nicht, was er noch mehr thun könnte, um der Unsitte die Grenze zu setzen. Indessen beschloß er, wenn dieser Widerspruch fortdauere, aus dem Propheten Ezechiel die Worte vorzulesen: „der Wächter wird freigesprochen, wenn er die Gefahr verkündigt hat, ob auch diejenigen, welchen sie verkündigt wird, sich nicht hüten wollen", darnach seine Kleider auszuschütteln und hinwegzugehen (1). Doch wurde er zu diesem äußersten Schritte nicht gedrungen. Eben diejenigen, welche ihm als Widersacher bezeichnet waren, kamen, bevor er sich zum Morgengottesdienst in die Kirche begab, zu ihm, und ließen sich durch wenige freundliche Worte zu einer bessern Ansicht

(1) Es kann hierbei fraglich sein, ob Augustinus nur, ohne etwas Weiteres zu sagen, die Kanzel verlassen, oder sich ganz von Hippo entfernen, und sein dortiges Amt aufgeben wollte.

umstimmen. Er unterließ daher die Vorlesung jener Schriftstelle, und bemerkte in seiner Predigt nur: „Denen, welche sagen: weshalb denn jetzt?“ können wir nichts Kürzeres und Wahreres antworten, als: doch noch jetzt!“ Aber er hielt es doch für angemessen, noch eine kurze Begründung zu geben, weshalb das in früherer Zeit Gestattete jetzt nicht mehr geduldet werden könne. Er führte den schon oben erwähnten Grund an, daß es nämlich, als nach dem Aufhören der Christenverfolgungen die Heiden in großer Zahl zur Kirche überzugehen gewünscht hätten, zweckmäßig erschienen sei, ihnen, um jedes Hinderniß des Uebertritts möglichst hinwegzuräumen, für die Mahlzeiten an den Götterfesten einen Ersatz an den Märtyrertagen darzubieten. Jetzt aber, da dieselbe Rücksicht bei den schon im Christenthum Festgewurzelten nicht mehr stattfinde, sei es an der Zeit, das bisher Geduldete nicht mehr zu dulden. Augustinus wies dann auf das erweckende Beispiel der Kirchen jenseits des Meeres hin, und nahm Bezug auf die Einwendung, daß doch zu Rom in der Basilika des Apostels Petrus häufige Gastmähler gehalten würden. Er glaubte dies bestreiten zu dürfen. Wenn aber auch die Einwendung gegründet sei, so müsse doch noch vielmehr, als die Basilika, das Wort des Apostels Petrus in Ehren gehalten werden, und der heilige Petrus sage in seinem Briefe: es müsse denen, welche sich zu Christo bekehrt hätten, genug sein, daß sie die frühere Zeit ihres Lebens in Lüsten, Trunkenheit, Fressen und Saufen zugebracht hätten. Augustinus beschloß, als er sah, daß seine Zuhörer von guten Vorsätzen bewegt wurden, seine Rede mit der Ermahnung, daß sie des Nachmittags wiederum an dem Gottesdienste theilnehmen möchten. Dann werde es erhellen, ob sie der Vernunft, oder der Sinnlichkeit sich unterwerfen wollten.

Zu dem Gottesdienste am Nachmittage versammelte sich noch eine größere Zahl, als am Morgen zugegen gewesen war. Es wurde aus der heiligen Schrift gelesen und ge-

sungen. Augustinus hatte jetzt nicht die Absicht, zu reden, doch sprach er auf den Wunsch des Bischofs noch einige Worte der Ermunterung und des Dankes. Die gewöhnliche Abendandacht ward gehalten, und als bereits Augustinus mit Valerius die Basilika verlassen hatte, blieb dort noch bis zum tiefer dunkelnden Abend eine zahlreiche Menge unter Psalmgesang beisammen. Seit dieser Zeit hörte jener Mißbrauch in der Kirche zu Hippo auf (1).

Achtes Capitel.

Augustinus als Presbyter im Verhältniß zu den Manichäern. Seine Schriften gegen dieselben.

Wir haben erwähnt, daß Augustinus, wenn er in seinen Predigten die Kirchenlehre entwickelte und auf das Leben der Gemeinde anwandte, nicht selten eine Polemik gegen häretische und sektirerische Widersacher der Kirche einfließen ließ. Schon die treue Sorgfalt für die Gemeinde mußte ihn hierzu veranlassen. Denn nicht allein durch die Darstellung der Wahrheit, sondern auch durch die Beleuchtung und Widerlegung des Irrthums mußte die Gemeinde in der Wahrheit befestigt, und gegen die Versuchungen der Irrlehrer gerüstet werden. Dazu kam, daß ebenfalls gar manche Häretiker seinen Predigten zuhörten, und so gab er denn gewiß auch in dem Wunsche, daß er diesen oder jenen Verirrten zur Kirche zurückrufen möchte, seinen Homilien öfter eine apologetisch-polemische Richtung. Im Ganzen hielt er freilich den Gesichtspunkt fest, daß diejenigen, welchen er

(1) Epist. 29. Es ergiebt sich übrigens aus Augustin's Predigten, daß die Entweihung der Märtyrerfeste keineswegs sobald aus der nordafrikanischen Kirche überhaupt verschwand. Zu vergl. enarr. in Psalm. 69.

predigte, als eine kirchliche Gemeinde in der Wahrheit gegründet seien, und die apologetisch-polemische Richtung ist keineswegs in seinen Predigten vorherrschend. Aber dabei hegte er doch das lebendige Verlangen, die von der Kirche Getrennten mit der Kirche zu vereinigen, und nach allen seinen Kräften Eine Heerde um den Einen Hirten zu versammeln, sei es durch das mündliche Wort oder durch Schriften. Wir können uns vorstellen, daß er in dieser Hinsicht sein besonderes Augenmerk auf die Manichäer gerichtet habe, vorzüglich in der früheren Zeit seines Presbyterats, bei seiner noch frischen Erinnerung an seine eignen Irrsale unter der manichäischen Sekte. Diese sich von selbst ergebende Ansicht wird bestätigt. Um so mehr aber wurde er während seiner Wirksamkeit als Presbyter zur Apologetik und Polemik gegen die Manichäer veranlaßt, weil in Hippo eine bedeutende Anzahl von Manichäern vorhanden war. Denn ein manichäischer Presbyter, Namens Fortunatus, hatte sich lange Zeit dort aufgehalten, und so Viele zum Uebertritt in seine Sekte bewogen, daß er zu Hippo am liebsten verweilte.

Die frühste Schrift, die Augustinus als Presbyter gegen die Manichäer verfaßte, ist die Schrift „von der Heilsamkeit des Glaubens“ (1). Er widmete diese Schrift seinem Jugendfreunde Honoratus, und wünschte durch dieselbe, die er zunächst mit Rücksicht auf den Standpunkt seines Freundes verfaßte, auch noch manchen Anderen, welche an einer ähnlichen Befangenheit als Honoratus litten, den Uebergang zur Kirche anzubahnen.

In der Schrift von der Heilsamkeit des Glaubens wirft Augustinus einen wehmüthigen Rückblick auf seine früheren manichäischen Verirrungen, in welche er seinen Freund, der anfangs durchaus nichts von den Manichäern wissen wollte, hineingezogen hatte (2). Er beklagt die unbesonnene Leicht-

(1) Liber de utilitate credendi, ad Honoratum. (Opp. tom. VIII.)
(2) Bd. 1, S. 100.

gläubigkeit, mit welcher er den manichäischen Aeußerungen gegen den Glauben, die mit Polemik gegen das alte Testament verbunden waren, Gehör geschenkt habe, und sucht dann die Nachweisung zu geben, daß der Glaube nicht gering zu achten, sondern als der von Gott zur Erreichung der Wahrheit geordnete Weg zu preisen sei. Einleitend zu dieser Entwickelung, deren Grundgedanken schon in dem Buche vom Lehrer ausgesprochen sind, verhält sich eine Beleuchtung der manichäischen Polemik gegen das alte Testament. „Bei meinem Gewissen", sagt Augustinus, „und bei Gott, der in den arglosen Seelen seine Wohnung hat, bezeuge ich dir, daß ich nichts für weiser, keuscher und frömmer halte, als alle jene Schriften, welche die Kirche unter dem Namen des alten Testaments besitzt. Glaub' mir, was auch in jenen Schriften enthalten ist, es ist erhaben und göttlich, voll Wahrheit und heilsamster Zucht zur Erquickung und Erneuerung des Gemüthes, und durchaus so eingerichtet, daß jeder zur Genüge daraus schöpfen kann, wenn er nur, wie die wahre Frömmigkeit es fordert, demüthig und gottesfürchtig zum Schöpfen herannaht". Augustinus eifert gegen die Unbedachtsamkeit oder vielmehr Unverschämtheit der Manichäer, daß sie das alte Testament verwerfen, dagegen die Schriften des neuen Testaments im Allgemeinen als Urkunden der Wahrheit anerkennen, und dabei den Einwurf, daß doch in dem neuen Testamente ausdrücklich die göttliche Wahrheit des alten Testaments bezeugt werde, durch die willkührliche Annahme von Verfälschungen der neutestamentlichen Schriften beseitigen wollten. „Stets", sagt er, „auch damals, als ich jene noch hörte, ist mir diese Behauptung durchaus schwach erschienen, und nicht allein mir, sondern — wie ich mich wohl erinnere — auch dir, und uns allen, die wir mit etwas mehr Einsicht zu urtheilen suchten. Jetzt aber, nachdem mir so Vieles, was mich damals bestimmte, auseinandergesetzt und erklärt worden ist, scheint mir nichts unverschämter, oder, um mich milder auszudrücken, nichts unbedachtsamer und

haltloser zu sein, als die Behauptung, daß die heiligen Schriften verfälscht seien, da die Manichäer dies aus den Handschriften nicht beweisen können. Denn wenn sie die heiligen Schriften ganz verwerfen wollten, so wäre ihr Widerspruch grader, oder ihr Irrthum verzeihlicher.

Von einer eingehenden Widerlegung der manichäischen Polemik gegen das alte Testament sieht Augustinus in seiner Schrift an den Honoratus ab; er deutet nur darauf hin, daß durch die Anwendung der allegorischen Deutung bei dem alten Testamente ein Blick in einen unermeßlichen Reichthum göttlicher Wahrheit und erhabner Mysterien geöffnet werde; aber aufmerksam macht er seinen Freund auf die Leichtfertigkeit, mit welcher von den Jüngern der Manichäer über das alte Testament abgesprochen werde. Auf welchem Wege und bei welchen Auslegern man das Verständniß einer Schrift zu suchen habe? Ob man die Prüfung einer Schrift mit einem ungünstigen Vorurtheil unternehmen dürfe? Und ob man zunächst bei den Gegnern, oder bei den Freunden und Anhängern einer Schrift die richtige Auffassung dieser Schrift suchen müsse? „Nichts", sagt Augustinus, „ist leichtfertiger und anmaßender, als in Betreff irgend welcher Bücher die Ausleger, welche bezeugen, daß sie an jenen Büchern festhalten, und dieselben ihren Schülern erklären können, zu verlassen, und das Verständniß jener Bücher bei denen zu suchen, welche den Verfassern derselben — ich weiß nicht aus welchen zwingenden Gründen — den heftigsten Krieg angesagt haben. Wer ist jemals der Meinung gewesen, daß ihm das Verständniß der schwer zu verstehenden Bücher des Aristoteles von einem Feinde des Aristoteles aufgeschlossen werden müsse? Wer hat unter der Anleitung des Epikur die geometrischen Schriften des Archimedes lesen oder erlernen wollen? Wenn wir den Virgil von vorn herein mit Widerwillen betrachtet hätten, so würde uns in so vielen Fragen, von welchen die Grammatiker beschäftigt werden, kein Genüge geschehen sein. Nun aber wird denjenigen, durch deren Auslegung der Dichter am

lobenswertheſten erſcheint, am meiſten Beifall gezollt, und wenn der Lehrer eine Frage nicht aufzulöſen vermag, ſo rechnen wir dies ſeinem Mangel an Auffaſſungsgabe zu. Will er aber zu ſeiner Vertheidigung dem großen Dichter einen Fehler beimeſſen, ſo werden kaum noch Schüler bei ihm aushalten. Wäre es denn etwas Außerordentliches geweſen, wenn wir den Männern, durch welche laut den Zeugniſſen ſo vieler Jahrhunderte der heilige Geiſt geredet hat, ein ähnliches Wohlwollen dargeboten hätten? Aber freilich, wir einſichtsvollen Jünglinge und bewunderungswürdigen Erforſcher der Vernunftgründe hielten dafür, ohne jene Schriften aufzuſchlagen, ohne nach Lehrern zu ſuchen, ohne unſere Unfähigkeit einigermaßen anzuklagen, ohne jenen, welche ſeit ſo langer Zeit und weit und breit gewollt haben, daß jene Schriften geleſen, aufbewahrt und ausgelegt würden, auch nur ein mäßiges Urtheil einzuräumen, — wir hielten dafür, daß wir bei den Verehrern jener Schriften nichts glauben dürften, eingenommen durch die Stimme der Feinde und Verächter, bei denen wir unter der falſchen Verheißung von Vernunftgründen tauſend unerhörte Fabeln zu glauben und zu verehren gezwungen wurden".

Mit dieſen Worten wird ſchon auf den Grund hingedeutet, den Auguſtinus bei der Aufgabe, die er ſich in der Schrift an den Honoratus geſtellt hatte, mit beſonderem Nachdruck geltend machte. Den Weg des Glaubens wollte er gegen den Wiſſensdünkel vertheidigen. Die Religion, ſagt er, bezieht ſich auf die Seele, und iſt als die wahre Weisheit der Seele zu betrachten. Die Sehnſucht nach der Erreichung dieſes Guts iſt in der Seele vorhanden, denn die Seele ſucht nach der wahren Religion; aber doch als die Suchende entbehrt ſie noch des erſehnten Gutes, ſie iſt in ihrem gegenwärtigen natürlichen Zuſtande durch Thorheit verfinſtert. Wo ſoll ſie die wahre Religion finden? Viele bieten ſich als Lehrer an. Wenn nun aber unter dieſen Lehrern einzelne durch beſonderen Ruf und durch faſt einmüthige

Zustimmung der Völker sich auszeichnen, ist es dann nicht erforderlich, durch sie zunächst die Mittheilung des ersehnten Guts zu erwarten? Oder soll gerade die Menge ihrer Anhänger vor ihnen zurückschrecken, weil die Wahrheit nur im Besitze Weniger sei? Dann würde also auch zum Beispiel nicht bei Cicero, sondern bei irgend einem mittelmäßigen Redner die Beredsamkeit zu erwarten sein. Wenn daher die Zahl der Anhänger im Allgemeinen ein günstiges Vorurtheil zu erwecken geeignet ist, so ergiebt es sich, daß vor allem vermittelst der Kirche die wahre Religion gesucht werden muß. Denn die Kirche ist am zahlreichsten, ihr allein gebührt die Benennung katholisch, sie wird von der irdischen Staatsgewalt als die Gemeinschaft der wahrhaften Gottesverehrung anerkannt, durch sie sind auch die menschlichen Gesetze christlich geworden. Deshalb ist nichts vernunftgemäßer, als mit der Sehnsucht nach Wahrheit sich an die Kirche anzuschließen, und den Weg zur Erreichung der Wahrheit, welchen die Kirche lehrt, zu betreten; und dieser Weg ist der Weg des Glaubens. Oder darf hiergegen erwidert werden: eben weil die katholische Kirche den Weg des Glaubens anbefiehlt, so darf bei ihr die Wahrheit nicht gesucht werden? Gewiß nicht. Die wahre Religion kann ohne den Weg des Glaubens nicht erlangt werden.

Dies sucht Augustinus im Fortgange seiner Schrift darzustellen. Er wirft die Frage auf: weshalb soll es denn ein Vorwurf sein, zu glauben? und antwortet, daß bei diesem Vorwurfe eine Vermischung der Begriffe des Glaubens und der Leichtgläubigkeit stattfinde. Glaube und Leichtgläubigkeit sei aber so wenig ein und dasselbe, als Neugierde und Wißbegierde. Ohne Glauben können die heiligsten und innigsten Verhältnisse des menschlichen Lebens nicht bestehen. Unter Freunden muß gegenseitiges Vertrauen herrschen, oder die Freundschaft hört auf. Kann es ferner einem Lehrer der Religion zugemuthet werden, die heiligen Lehren an Un-

würdige mitzutheilen, nämlich an ſolche, welche mit erheucheltem Verlangen kommen? Aber was bleibt übrig, da er doch ihr Herz nicht zu durchſchauen vermag, als daß er Vertrauen ſchenke? Wenn alſo von ihm erwartet werden darf, daß er vertraue, ſoll er dann nicht ebenfalls für ſich Vertrauen in Anſpruch nehmen dürfen? Oder wäre es gerade nur denen, welche ſich nach der Erreichung der wahren Gottesverehrung ſehnen, zur Pflicht gemacht, den Glauben, der ſonſt in den menſchlichen Lebensverhältniſſen eine nothwendige Stelle hat, zu verweigern? Dies würde der barmherzigen göttlichen Veranſtaltung, den Menſchen das höchſte Gut mitzutheilen, durchaus widerſprechen. Geſetzt nämlich, es gäbe ſolche, welche lediglich auf dem Wege der Vernunfterkenntniß in den Beſitz der wahren Religion gelangen könnten, — aber Auguſtinus wollte dieſe Annahme keineswegs einräumen, — ſo würden doch nur ſehr Wenige eine ſolche Höhe des geiſtigen Standpunktes einnehmen. Wird denn Gott allen übrigen Menſchen jenes höchſte, beſeligende Gut vorenthalten? Oder entſpricht es ſeinem Erbarmen, ſie allmählig und ſtufenweiſe zu dem innerlichſten Heiligthum hinzuführen? Es iſt nicht zweifelhaft, welche Anſicht die frömmere ſei. Und kann es jenen Wenigen, welche dieſer herablaſſenden göttlichen Liebe nicht zu bedürfen ſcheinen, drückend ſein, auf demſelben Wege, wie alle übrigen Menſchen, zur Erkenntniß der Wahrheit aufzuſtreben, nämlich auf dem Wege des Glaubens, oder der demüthigen, vertrauensvollen Hingebung an das verkündigte Wort, und der damit zuſammenhängenden Heiligung des Lebens? Im Gegentheil würde, wenn ſie des für ihre Mitmenſchen ſicheren Weges ſich überheben dürften, dies für Andere ein gefahrbringendes Beiſpiel ſein. „Das iſt die Vorſehung der wahren Religion und das von unſern Vorfahren an uns überlieferte göttliche Gebot. Dieſes Gebot zerſtören und vertilgen wollen, iſt nichts Anderes, als einen frevelhaften Weg zur wahren Religion ſuchen. Die dies thun,

können das, was sie erstreben, nicht erreichen, auch wenn ihnen zugestanden wird, was sie wollen. Denn wie ausgezeichnet auch ihre Geistesanlage sein möge, so kriechen sie doch am Boden, wenn nicht Gott ihnen beisteht. Gott aber schenkt seinen Beistand denen, welchen die menschliche Gemeinschaft, die zu Gott emporstrebt, am Herzen liegt. Welchen heilbringenderen Weg kann es geben, als zunächst durch den Glauben an die göttlichen Offenbarungen, welche zur Vorbildung und Vorbereitung des Geistes gereichen sollen, zur Auffassung der Wahrheit tüchtig zu werden, oder selbst bei völliger Tüchtigkeit lieber einen Umweg zu machen und auf dem sichersten Wege fortzuschreiten, als für sich selbst Gefahr herbeizuführen, und Anderen ein Beispiel des Vorwitzes darzubieten?"

Aus diesen Erörterungen ergiebt es sich, von welcher Begriffsbestimmung des Glaubens Augustinus in seiner Schrift über die Heilsamkeit des Glaubens ausgeht. Der Glaube ist ihm, und wir haben dies schon öfter zu erwähnen Veranlassung gehabt, die vertrauensvolle Zustimmung, welche einer Autorität, der solche Zustimmung gebührt, geschenkt wird. Augustinus unterläßt auch hier nicht die Bemerkung, daß ebenfalls in jeglichem Wissen eine Zustimmung der Seele enthalten sei; aber in so fern unterscheidet er die Zustimmung des Glaubens von der Zustimmung des Wissens, als er sagt, daß die letztere stets auf der Einsicht der von Gott erleuchteten Vernunft beruhe. Dabei jedoch erhellt es, daß in seinem Sinne auch der Glaube in gewisser Hinsicht einen gemeinsamen Boden mit der Zustimmung der Vernunfterkenntniß haben müsse. Auch der Glaube, bemerkt Augustinus, ruht auf einem Ausspruche des innerlichsten Wahrheitsbewußtseins, auf dem Zeugnisse von Gott, welches selbst in der verdunkelten menschlichen Seele unveräußerlich geblieben ist, durch die göttliche Offenbarung in den Werken der Schöpfung geweckt und gestärkt wird, und darauf hinweist, daß Gottes Vorsehung die irdischen An-

Reiches der Finsterniß abgeleitet. Es wurde dann ferner eine Vermischung des Lichtreiches mit dem Reiche der Finsterniß in der indischen Weltordnung angenommen, und demnach, wie von Anfang an zweierlei Seelen einander entgegengesetzt gewesen seien, das Gute und das Böse in dem menschlichen Leben auf die Thätigkeit einer guten und einer bösen Seele zurückgeführt. Zur Bekämpfung dieser in unserm Werke schon oft erwähnten manichäischen Grundanschauungen verfaßte Augustinus eine Schrift „über die zwei Seelen“ (1). In seiner Schrift über die Heilsamkeit des Glaubens greift er den Weg an, auf welchem die Manichäer ihre Lehre aufbauen wollten; in der Schrift von den zwei Seelen wendet er sich gegen den Kernpunkt des Manichäismus selbst. Aehnlich, wie sich in seiner Schrift an den Honoratus seine Selbstvorwürfe wegen seiner einstmaligen manichäischen Verirrungen hindurchziehen, ist dieses auch in seiner Schrift über die zwei Seelen der Fall, und so wie er in jener Schrift das sehnliche Verlangen kund giebt, seine einstigen, zum Theil durch ihn verleiteten Mitgenossen von dem Irrwege des Manichäismus zur Kirche heimzurufen, spricht er auch in dieser Schrift ein gleiches Verlangen aus. Die Polemik in dem Buche über die zwei Seelen hat das Eigenthümliche, daß Augustinus nachweist, wie er bereits damals, als er sich den Manichäern zugesellte, die Irrthümer derselben hätte vermeiden sollen; im Uebrigen begegnen wir solchen Entwickelungen, die wir schon früher zu betrachten veranlaßt waren.

Dem Dualismus der Manichäer wird in der Schrift von den zwei Seelen der Grundsatz entgegengestellt, daß ein jegliches Leben eben dadurch, daß es Leben sei und in so fern es Leben sei, der höchsten Quelle und dem Urgrunde alles Lebens, also dem höchsten und allein wahren Gotte angehöre. Indessen hält Augustinus die Anschauung von dem

(1) De duabus animabus contra Manichaeos liber unus. (Opp. tom. VIII.)

Urquell des Lebens und dem Theilhaben an demſelben für ſehr ſchwierig, vielleicht für zu ſchwierig, als daß er ſie zu jener Zeit, in welcher er die Manichäer hörte, aufzufaſſen vermocht hätte. Leichter dagegen möge Folgendes einleuchten: der geiſtigen Erkenntniß gebührt der Vorzug vor der ſinnlichen Wahrnehmung. Dies wird von allen Urtheilsfähigen eingeräumt werden. Dieſe werden alſo auch einräumen, daß dem nur durch geiſtige Erkenntniß Wahrnehmbaren der Vorzug vor den Gegenſtänden der ſinnlichen Anſchauung zukomme. Nun iſt das Leben der Seele nicht Gegenſtand der ſinnlichen, ſondern der geiſtigen Anſchauung; folglich iſt jede Seele höheren Weſens, als ſogar die leuchtendſten Geſtirne, die nach der manichäiſchen Lehre göttlicher Natur ſein ſollen. Daher iſt es widerſinnig, den ſtrahlenden Himmelskörpern göttliches Weſen beizumeſſen, und dagegen einen großen Theil der Seelen, obgleich dieſelben auf höherer Stufe des Daſeins von dem Urquell alles Lebens Zeugniß geben, von der göttlichen Schöpfermacht auszuſchließen.

Aber hier lag die Einwendung nahe: ſoll denn auch, wenn das geiſtig Erkennbare dem ſinnlich Wahrnehmbaren vorzuziehen iſt, eine von Sünden befleckte Seele mehr gerühmt werden, als der reine und lichte Sonnenſtrahl? Auguſtinus antwortet: allerdings, in ſo fern das beiderſeitige Weſen mit einander verglichen wird. Unlauteres Gold iſt doch noch von edlerem Gehalte, als geläutertes Blei. Indeſſen war durch dieſe Gegenbemerkung die Bedeutung jenes Einwurfes nicht erſchöpft. Denn was war von den Fehlern an und für ſich zu ſagen? Gehörten dieſe zu dem geiſtig Erkennbaren, oder zu dem ſinnlich Wahrnehmbaren? Doch wohl zu dem Erſteren. Es ward aber behauptet, daß dem ſinnlich Wahrnehmbaren das geiſtig Erkennbare vorzuziehen ſei. Mithin ſchien ſich die Folgerung zu ergeben, daß noch mehr, als der Urſprung des ſinnlichen Lichts, der Urſprung der Sünde auf die göttliche Cauſalität zurückgeführt werden müſſe. Auguſtinus erwidert: ähnlich wie Schatten und

das Gute thun ſollte. Trage ich denn, wenn ich übelgethan habe, nichts Böſes in mir? oder bereue ich mit Recht, wenn ich nicht übelgethan habe? Daher mögen ſie entweder die Heilſamkeit der Reue leugnen, und ſie werden dann nicht allein auf den chriſtlichen Namen keinen Anſpruch mehr haben, ſondern auch von allen, die noch einige Vernunft beſitzen, zurückgewieſen werden; oder ſie mögen aufhören, jene zwei Arten der Seele, die eine, aus der nichts Gutes, die andere, aus der nichts Böſes ſei, zu behaupten und zu bekennen, und wenn ſie ſich hierzu verſtehen, ſo werden ſie aufhören, Manichäer zu ſein".

Auguſtinus beſchließt dieſe Schrift mit folgenden Worten: „ihr habt mich damals von der Erwägung ſo einleuchtender Gründe zurückgehalten, doch ihr ſchadetet mir, ohne daß ich es fühlte. Jetzt aber fühle ich den Schmerz, mit welchem ihr in theuren Freunden, die es nicht fühlen, mich verwundet und peiniget. Beachtet dieſes, meine Theuren; ich bitte euch! Wenn ihr mir auch nur das Urtheil eines ganz gewöhnlichen Menſchen zugeſteht, ſo ſeid gewiß, daß dieſes viel zuverläſſiger iſt, als jenes, was wir dort zu lernen ſchienen, oder vielmehr zu glauben gezwungen wurden. Großer Gott, allmächtiger Gott, allgütiger Gott, deſſen Weſen als ein unverletzbares und unwandelbares zu glauben und zu erkennen uns gebührt, Du Dreieiniger, den die katholiſche Kirche verehrt, ich flehe zu Dir, nachdem ich Deine Barmherzigkeit erfahren habe, Du wolleſt nicht zulaſſen, daß diejenigen, mit welchen ich von meiner Kindheit an ſtets in größter Uebereinſtimmung gelebt habe, in Deiner Verehrung von mir getrennt ſeien! — Es darf nun von mir erwartet werden, daß ich zeigen möge, wie die katholiſchen Schriften gegen die Angriffe der Manichäer vertheidigt werden können, aber in andern Büchern wird Gott zu dieſem Zwecke mein Vorhaben fördern".

Dieſe letzte Bemerkung deutet an, daß Auguſtinus als Presbyter ſich einen Plan zur Widerlegung der Manichäer entworfen hatte, und nach der Vollendung ſeiner Schrift von

den zwei Seelen zunächst die manichäische Polemik gegen die heilige Schrift, namentlich gegen das alte Testament, zurückweisen wollte. Er konnte hoffen, daß er dadurch Viele dem Manichäismus entfremden werde. Denn er wußte aus eigner Erfahrung, daß die Manichäer weniger durch eine einleuchtende Entwickelung ihrer eignen Lehren, als durch Vorwürfe gegen die Kirchenlehre zum Abfall von der Kirche verleiteten. Nun hatte er zwar schon in seiner allegorischen Auslegung der Genesis mit der Bekämpfung der manichäischen Angriffe gegen die heilige Schrift den Anfang gemacht, aber doch durch diesen Erklärungsversuch die Vorwürfe der Manichäer noch nicht umfassend genug entkräftet. Wir haben erwähnt, daß besonders Adimantus, ein Schüler Manis, die manichäische Polemik gegen das alte Testament ausgebildet und in dieser Beziehung ein Werk verfaßt hatte, in welchem er durch Vergleichung alttestamentlicher und neutestamentlicher Stellen das alte Testament in Widerspruch zu dem neuen Testamente setzen wollte (1). Eine Widerlegung dieses Buches unternahm Augustinus in seiner Schrift gegen den Adimantus (2). Da wir bereits manche Proben aus dem Buche des Adimantus mitgetheilt haben (3), so bemerken wir jetzt nur noch über die Gegenschrift des Augustinus, daß diese ein Muster einer theologischen Streitschrift ist. Das Verhältniß des alten und neuen Bundes, einerseits die wesentliche Einheit zwischen beiden, und andrerseits der Unterschied, darauf beruhend, daß in dem alten Testamente durch das Joch und die Zucht des Gesetzes auf die Gnade und Freiheit des Evangeliums vorbereitet werden sollte, ferner die in dem alten Testamente vorwaltende Furcht vor der göttlichen Heiligkeit, und die in dem neuen Testamente entfaltete Liebe im Bewußtsein der göttlichen Barmherzigkeit, die Abschattung der neutestamentlichen Erfüllung in der sacrament-

(1) Bd. 1, S. 83. (2) Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus (Opp. tom. VIII.) (3) Bd. 1, S. 83. u. f.

lich-vorbildlichen Bedeutung des alten Bundes, die gemäß dem Bedürfniß der menschlichen Auffassung vermenschlichende Sprache der göttlichen Offenbarung; — alles dieses ist in der Streitschrift gegen den Adimantus mit schlagenden Worten ausgesprochen, auf sorgfältiger Vergleichung von Schriftstellen begründet, und durch psychologische Entwickelungen anschaulich gemacht.

In dem Wunsche, welchen Augustinus bei der Abfassung dieser Schriften hegte, daß dieselben zur Zerstörung des Manichäismus beitragen möchten, mußte vorzüglich auch der Wunsch enthalten sein, dem Einfluß des Fortunatus entgegenzuwirken. Doch bot sich auch noch ein anderer Weg dar, um den Erfolgen des manichäischen Presbyters in Hippo das Ziel zu setzen. Nämlich als Augustinus durch seine Predigten Aufsehen erregte, und gleichzeitig durch Schriften den Manichäismus bekämpfte, entstand bei Vielen von den Hipponensern das Verlangen, daß er einmal mit Fortunatus, der ebenfalls den Ruf großen Scharfsinns und großer Gelehrsamkeit hatte, eine theologische Disputation halten möge. Sie wandten sich deshalb an Augustinus und empfingen eine zusagende Antwort. Aber würde Fortunatus einwilligen? Sogleich begaben sie sich auch zu ihm, und sprachen ihm dieselbe Bitte aus. Diese Bitte kam dem Fortunatus sehr ungelegen. Ihm war in früherer Zeit zu Carthago Augustinus nicht unbekannt geblieben, er konnte sich erinnern, mit welcher dialektischen Gewandtheit damals der junge Manichäer als ein Vorkämpfer des Manichäismus auftrat, und wohl mochte er also, abgesehen von anderen Gründen (1), das Bedenkliche fühlen, jetzt mit ihm als einem Gegner zu-

(1) Seit dem Jahre 372 waren von den christlichen Kaisern Gesetze gegen die Manichäer erlassen. Neander's Kirchengeschichte, Bd. 2, Abth. 3, S. 990. Wenn nun auch die folgende Erzählung ein Beispiel darbietet, daß von diesen Gesetzen wenig Gebrauch gemacht wurde, so mochte dennoch vielleicht Fortunatus aus Rücksicht auf dieselben eine öffentliche Disputation zu vermeiden wünschen.

sammenzutreffen. Indessen mußte er doch endlich von seiner Weigerung ablassen. Seine eignen Anhänger drangen in ihn. Er durfte ohne den Schein der Feigheit nicht länger nein sagen, und so wurde der Tag und Ort der Disputation festgesetzt. In den Bädern des Sosius kamen die beiden Gegner zusammen. In großer Anzahl hatten sich Zuhörer eingefunden, theils Wißbegierige, theils Neugierige. Für die protokollarische Aufzeichnung der Disputation war gesorgt worden (1).

Augustinus begann die Unterredung: er sei vormals ein Anhänger der Manichäer gewesen, jetzt aber überzeugt, daß der Manichäismus eine Irrlehre sei, und er wünsche die Gründe des Fortunatus gegen diese Ueberzeugung zu erproben. Darauf bezeichnete er mit kurzen Worten die manichäische Lehre von den beiden Principien, von der Weltbildung und Welterlösung, und nannte es Gotteslästerung, daß Gott durch die drohenden Angriffe des Bösen gezwungen gewesen sei, einen Theil seiner himmlischen Kräfte zu einem leidensvollen und sogar verderbenbringenden Kampfe in die Finsterniß zu entsenden. Fortunatus erkannte an, daß von seinem Gegner die dogmatischen Grundlehren des Manichäismus namhaft gemacht seien, doch wünschte er sich hierüber auf eine Erörterung nicht einzulassen, sondern den Streit auf das ethische Gebiet zu verlegen, und von Augustinus das Zugeständniß zu erhalten, daß die Beschuldigungen gegen die Sitten der Manichäer ungerechte Verleumdungen seien. Augustinus, nachdem er aufmerksam gemacht hatte, daß ein solches Ablenken von den Fragen, auf deren Erörterung es vor allem ankomme, ungehörig sei, verweigerte nicht sein Zeugniß, daß er in den Versammlungen der Manichäer nichts Unsittliches wahrgenommen habe, sondern nur das Auffallende, daß die Manichäer mit zur Sonne hingewandtem Angesicht

(1) Acta contra Fortunatum Manichaeum. (Opp. tom. VIII.) Retractt. lib. 1, c. 16. Possidius c. 6.

ihr Gebet verrichtet hätten. Er wolle aber, da er dieses Zeugniß ausspreche, gleichzeitig bemerken, daß ihm die Geheimlehre der Erlekten unbekannt geblieben sei, und er also nicht wissen könne, wie weit die darüber umlaufenden Gerüchte einen Grund haben möchten. Deshalb könne über die manichäische Sittenlehre keine Disputation stattfinden, sondern es handle sich um die manichäische Glaubenslehre.

Fortunatus sprach nun mit wenigen Worten ein Glaubensbekenntniß aus, in welchem er sich der Kirchenlehre möglichst anzuschließen suchte und auf Stellen des Johanneischen Evangeliums zurückging. Im Gegensatz gegen den von Augustinus entworfenen Abriß des manichäischen Systems betonte er die Unverletzbarkeit Gottes und des von Gott ausgeströmten Lebens, und deutete, indem er hervorhob, daß in dem Gottesreiche kein Widerstreit, keine Finsterniß, kein Dämon, kein Satan sei, auf die nach seiner Meinung verwundbarste Seite der Kirchenlehre hin. Augustinus nahm jetzt seinen ersten Einwurf wieder auf, durch die Frage: „warum hat denn Gott die Seelen, welche Christus aus dem Tode ins Leben zurückführen sollte, in den Tod gestürzt?“ Dieser Frage setzte Fortunatus die Frage entgegen: „ist Alles in Gott, oder auch etwas außer Gott?“ offenbar in der Absicht, um eine Frage, auf welche er keine genügende Antwort hatte, mit einer Wendung zurückzuweisen, welche den Ursprung alles Bösen und alles Uebels ebenfalls vom kirchlichen Standpunkte als unerklärlich erscheinen lasse. Auf wiederholtes Andringen seines Gegners gab er endlich die — doch auch nur ausweichende — Antwort, daß ähnlich, wie Christus nach dem Willen des Vaters das Todesleiden erduldet habe, auch die Seelen in den Tod gekommen seien, aber durch Gottes Gnade in Christo wieder aus dem Tode errettet würden. Augustinus konnte mit Recht erwidern, daß zunächst noch nicht von der Erlösung, sondern von dem Wesen Gottes die Rede sei, und faßte seinen Haupteinwurf gegen den Manichäismus noch einmal kurz mit den Worten zusammen:

„entweder konnte das Reich der Finsterniß dem Wesen Gottes schaden, und dann ist Gott nicht unverletzlich, oder es konnte das Reich der Finsterniß dem Wesen Gottes nicht schaden, und dann hat Gott grausam gehandelt, daß er unsre Seelen in die irdischen Leiden sandte". Fortunatus fragte hierauf: „ist die Seele aus Gott, oder nicht?" gewiß in der Absicht, um bemerklich zu machen, daß sein Gegner, wenn er den Ursprung der Seelen durchaus nur auf Gott zurückführe, sich selbst die Antwort auf seinen Einwurf suchen müsse. Allerdings, erwiderte Augustinus, sei das wandelbare und der Möglichkeit des Verderbens ausgesetzte Wesen der Seele von dem Wesen Gottes zu unterscheiden; die Seele sei nicht eines und desselben Wesens mit Gott und dennoch von Gott, weil von Gott geschaffen, aber als geschaffenes Wesen ungleich dem Wesen ihres Schöpfers. Auch Fortunatus wollte die Seele von Gott unterschieden wissen, aber es schien ihm unhaltbar, aus dem Schöpfungsbegriff die Auffassung des Wesensunterschiedes zwischen Gott und der Seele zu entnehmen. Er vermochte die Entstehung der Seele wohl nur als eine Ausströmung aus dem göttlichen Wesen zu begreifen, während Augustinus die Schöpfung aus Gottes allmächtigem Willen ableitete. Dagegen äußerte Fortunatus, daß auch nach seiner Ueberzeugung der allwaltende göttliche Wille in der Welt wahrnehmbar sei, aber als die ordnende Macht an verschiedenartigen und entgegengesetzten Substanzen, wie denn ja zwischen Finsterniß und Licht, zwischen Lüge und Wahrheit, zwischen Tod und Leben keine Gemeinschaft bestehe.

Hierdurch war Augustinus aufgefordert, über das in der Welt vorhandene Uebel sich auszusprechen und es ohne Anwendung des Dualismus zu erklären. Gemäß der Erkenntniß, welche er schon längst gewonnen hatte, unterschied er auch in der Disputation mit dem Fortunatus ein zwiefaches Uebel: die Sünde, und die Strafe der Sünde. Das letztere sei aus Gottes Gerechtigkeit abzuleiten, das erstere aber sei nicht aus Gott abzuleiten, sondern aus der freien

menſchlichen Willensbeſtimmung, die, wenn ſie den göttlichen Geboten gehorſam geblieben wäre, dem Menſchen zum Verdienſt gereicht hätte, folglich auch als ein von Gott dem Menſchen verliehenes Gut angeſehen werden müſſe. In dieſe Erklärung wußte Fortunatus ſich nicht zu finden. Selbſt ſchon das göttliche Gebot ſchien ihm bei denen, welchen es geboten war, bereits den Gegenſatz vorauszuſetzen, und die von ſeinem Gegner behauptete Willensfreiheit nur der gefallenen Natur zukommen zu können. Zur Unterſtützung dieſer Anſicht führte er aus den Pauliniſchen Briefen eine Stelle an, welche Auguſtinus vielmehr in ſeinem Sinne zu erklären ſich berechtigt hielt. Durch dieſes Zurückgehen auf die heilige Schrift begann die Disputation von dem Gebiet der Vernunftgründe, auf welchem ſie zunächſt ſich bewegte, ſich zu entfernen, und es fragte ſich jetzt, ob der — nunmehr von Fortunatus auf das Unumwundenſte ausgeſprochene — Dualismus durch die heilige Schrift beſtätigt oder verworfen werde. Als es ſich aber bei dieſer Wendung der Unterredung alsbald zeigte, daß Fortunatus ſogar nicht einmal die neuteſtamentlichen Schriften unbedingt anerkennen wollte, entſtand ein Murren bei den Zuhörern. Mehrere von den Anweſenden miſchten ſich in die Unterredung, und in der größeren Lebhaftigkeit des Streites ließ ſich der Manichäer zu der ſchroffen Aeußerung hinreißen, daß Gottes Wort unter dem Geſchlecht der Finſterniß gefeſſelt ſei. Dieſe Aeußerung wurde mit allgemeinem Unwillen aufgenommen, und ſo war es denn bei der ſteigenden Aufregung wohl rathſam, daß die Disputation abgebrochen ward.

Sie wurde am folgenden Tage fortgeſetzt. Diesmal nahm Fortunatus zuerſt das Wort. In ſehr beſtimmten Ausdrücken erklärte er ſich aufs neue über den manichäiſchen Dualismus, durch welchen nach ſeiner Ueberzeugung einzig und allein die Cauſalität des Böſen von Gott getrennt werden könne. Auguſtinus dagegen erwiderte, daß in der Kirchenlehre Gott eben ſo wenig als Urheber des Böſen an-

gesehen werde, da die Kirche unter Verwerfung des Dualismus den Ursprung des Bösen aus der freien Willensbestimmung der Seele ableite. Wenn nicht in diesem Sinne die Willensfreiheit anerkannt werde, so gebe es kein Verdienst der Frömmigkeit, keine gerechte Strafe für die Sünde und keinen Werth der Reue. Fortunatus wurde durch diese Antwort keineswegs überzeugt. Er vermochte durch die Annahme der Willensfreiheit den Ursprung der Sünde nicht von Gott zu scheiden. Denn würde Gott der Seele einen freien Willen, aus welchem die Sünde hervorging, mitgetheilt haben, wenn er die Sünde nicht gewollt und die Folgen der Willensfreiheit ermessen hätte? Würde Gott eine seiner selbst so unwürdige Natur, die aus freiem Willensantrieb in Sünde fiel, geschaffen haben? Fortunatus kam daher auf die Behauptung zurück, daß die Uebel in der Welt nur auf dualistischem Wege erklärt werden könnten. Augustinus dagegen betonte abermals das mit der Willensfreiheit zusammenhängende Verdienst der Frömmigkeit, und hob hervor, daß alles von Gott Geschaffene zwar gut, aber dem Wesen des Schöpfers nicht gleich sei. Der Ursprung alles Uebels liege in der Sünde, gemäß den Worten des Apostels, daß die Begierde die Wurzel alles Uebels sei. Ueber die Wurzel hinaus dürfe nicht weiter nach der Wurzel geforscht werden.

Fortunatus glaubte über diesen apostolischen Ausspruch bemerken zu müssen, daß derselbe keineswegs allein auf die in der leiblichen Natur des Menschen enthaltene Begierde zu beziehen sei, sondern das Böse sei in der ganzen Welt verbreitet und entstamme dem Fürsten der Finsterniß. Da ferner Augustinus die schlagende Frage, welchen Sinn in dem manichäischen System die Reue habe, aufgeworfen hatte, so versuchte Fortunatus auch darüber Auskunft zu geben. Er bezeichnete die Reue als den Schmerz, von welchem die Seele durchdrungen werde, wenn sie, durch den Erlöser wieder zu dem Bewußtsein ihrer höheren Natur ge-

langend, sich von den Banden der Finsterniß umstrickt und von der wahrhaften Heimath fern sehe. Nochmals bemühte er sich dann, die dualistische Lehre von den beiden Naturen auf der heiligen Schrift zu begründen, und berief sich besonders auf solche Stellen, die davon handelten, daß der Mensch gegen seinen bessern Willen, also nach manichäischer Deutung durch ein ihm Aufgedrungenes und Fremdes, zur Sünde fortgerissen werde. Hiedurch ward Augustinus veranlaßt, seine Anschauung von dem Entwickelungsgange der Sünde darzulegen, daß nämlich nur die ursprüngliche menschliche Natur mit ungehemmter Willenskraft die göttlichen Gebote zu erfüllen vermochte, daß aber in Folge des Sündenfalls der Zwiespalt in den menschlichen Willen eingedrungen sei und fortgepflanzt werde. Auf den durch die Sünde zwiefach gearteten Willen, nicht aber auf zwei entgegengesetzte Substanzen müsse Alles, was in der heiligen Schrift über den Gegensatz von Fleisch und Geist ausgesprochen sei, bezogen werden. Fortunatus kam in seiner Antwort noch einmal darauf zurück, daß der Ursprung des Bösen über die menschliche Natur hinausreiche; womit Augustinus übereinstimmte, nur daß die Sünde in der außerirdischen Geisterwelt ebenso, als in der menschlichen Seele, durch freie Willensbestimmung entstanden sei. Immer wieder forderte er die Beantwortung der Frage: „warum hat Gott die Seelen in den leidensvollen irdischen Zustand entsandt? Wenn aus Furcht vor den Angriffen des Reichs der Finsterniß, so ist das göttliche Wesen nicht unverletzlich; wenn aber ohne solche Besorgniß, so erscheint die Güte Gottes beeinträchtigt". Fortunatus konnte die Aeußerung nicht wagen, daß Gott in seinem Wesen irgendwie verletzbar sei. Im Uebrigen war er nicht überzeugt worden, daß durch die Kirchenlehre die Güte Gottes hinsichtlich des Ursprungs der Sünde ins klare Licht gesetzt sei. Da jedoch Augustinus in dieser Beziehung wenigstens eine Antwort gegeben hatte, so konnte er endlich nicht umhin, auch seinerseits eine Antwort zu geben. Gott

habe; sagte er, die Seelen herabgesandt, um eine ordnende Macht über die böse Natur zu verbreiten; eine Aeußerung, die mit der streng dualistischen Lehre nicht im Einklange war, und den Vorwurf seines Gegners verdiente: „war es denn der Liebe Gottes entsprechend, die Seelen des Lichtreichs dem Verderben bloßzustellen, um ein dem Lichtreich fremdes Wesen zu ordnen?“ Gegen diese Bemerkung wußte Fortunatus nichts mehr zu erwidern. Augustinus wünschte nun noch vor allen Anwesenden von dem Glauben der Kirche ausführlicher zu reden. Aber jetzt zeigte sich der Manichäer ausweichend. Er war besiegt, aber nicht überzeugt worden. Unter dem Vorwande, daß er zunächst mit seinen Obern Rücksprache nehmen wolle, brach er die Unterredung ab.

So endigte diese Disputation. Sie war für die Kirche zu Hippo von bedeutenden Folgen. Die Anhänger des Manichäismus in Hippo sahen die Rathlosigkeit eines Mannes, von dessen Einsicht sie eine große Meinung gehegt hatten. Fortunatus selbst trat zwar nicht zur Kirche über, aber in Hippo, wo er lange mit Vorliebe verweilt hatte, fühlte er sich nicht mehr heimisch. Er verließ die Stadt, um nicht mehr dahin zurückzukehren. Die manichäische Häresie vermochte seit dieser Zeit immer weniger eine Macht gegen die Kirche, namentlich gegen die nordafrikanische Kirche auszuüben, und wenngleich Augustinus noch später bedeutende Streitschriften gegen die Manichäer verfaßte, so waren es doch andere Gegner, die ihn mit tieferen Sorgen erfüllten, und dringender zur Apologetik und Polemik aufforderten. Solche Gegner waren schon damals, als er sich mit Fortunatus unterredete, vorhanden, und müssen jetzt von uns beschrieben werden. Wir haben jetzt nämlich eine Spaltung, von welcher damals die nordafrikanische Kirche bis in den innersten Grund erschüttert ward, zu erwähnen und darzustellen.

Neuntes Capitel.

Die Donatiſten.

Unſre Erzählung wendet ſich an dieſem Punkte zurück zu den Zeiten der diocletianiſchen Chriſtenverfolgung. In drei Jahrhunderten, ſeitdem der Erlöſer auf Erden erſchienen war, hatte ſich das von ihm gegründete Reich ungeachtet heftiger Verfolgungen ausgebreitet. Das Senfkorn des göttlichen Wortes ſtreckte bereits mächtige Zweige über weite Gebiete dreier Welttheile aus, und beſchirmte in allen Ländern der römiſchen Herrſchaft ſchon Viele unter ſeinem Frieden, der nicht von dieſer Welt iſt. Die Macht des ſiegreich vordringenden Evangeliums war fern von der Gewalt irdiſcher Waffen. Es ruhte auf dem innerlichſten Zeugniß der zu Gott geſchaffenen menſchlichen Seele, die ſich mit Sehnſucht und Glauben zu der Offenbarung der göttlichen Gnade hinwandte. Der klare Fluß der Ueberlieferung von den großen Thaten Gottes war zu ermeſſen bis zu den Augenzeugen der Geſchichte des Herrn, welche von dem, was ſie hörten und ſahen, durch Wort und durch Schrift Zeugniß gegeben hatten. So wie der Heiland, als er auf Erden wandelte, ſeine göttliche Sendung durch Wunder beſtätigte, und nachher durch ſeine Apoſtel zur Beſtätigung ihrer Sendung in ſeinem Namen Wunder wirkte, dauerte ebenfalls in jenen Jahrhunderten, in welchen ſein Wort: „ſeid getroſt, ich habe die Welt überwunden“, zur erſten großen Wirklichkeit in dem damals weltherrſchenden römiſchen Reiche wurde, ſeine nicht allein im Geiſte, ſondern auch durch Wunder bei ſeiner Gemeinde ſich kundgebende Gegenwart fort, leuchtete beſonders bei denen, die um ſeines Namens willen zu leiden gewürdigt wurden, in außerordentlichem Maaße hervor, und trug dazu bei, das Bewußtſein

himmlischer Nähe bei der Gemeinde des Herrn zu verbreiten, und die Verklärung einer höheren Welt über ihre zeitlichen Leiden auszugießen. Vor diesem Frühlingsathem himmlischer Offenbarung vermöchten die Tempel des Heidenthums nicht zu bestehen. Sie kamen dem Verfall immer näher. Menschliche Verfolgungen waren ohnmächtig, die Pflanzung des Reiches Gottes zu vertilgen, und führten derselben im Gegentheil neue Kräfte der Entwickelung zu. Der sonst furchtbare Anblick der Todesleiden verwandelte sich bei den Märtyrern, die den Leiden des Herrn nachfolgten, in den erhabenen Eindruck eines über den Tod erhabenen, der himmlischen Herrlichkeit gewissen Lebens, und stärkten die Begeisterung für das treue Beharren im christlichen Bekenntniß. So geschah es, daß am Ende des dritten Jahrhunderts im römischen Reiche die heidnische Staatsreligion zwar noch fortbestand, von der Mehrzahl der Römer noch äußerlich beobachtet, und zum Theil auch noch mit dem Fanatismus festgehalten ward, der an solche Einrichtungen, die äußerlich zerfallen, weil sie innerlich sich überlebt haben, sich anzuschließen pflegt; aber auf der andern Seite war das Christenthum in die verschiedensten Sphären des öffentlichen und Familienlebens eingedrungen, es zählte sowohl unter den Hochgestellten, als auch unter den Geringen im Volke viele Bekenner, in der Civilverwaltung nicht minder, als im Heere gab es Viele, welche dem christlichen Glauben von Herzen anhingen (1).

Wohin die siegreiche Entscheidung zwischen diesen großen Gegensätzen sich neigen mußte, kann selbst Solchen, die nicht vom Standpunkte des Glaubens und aus dem Gesichtspunkte des göttlichen Rathschlusses, sondern nur mit natürlich-psychologischem Blicke das geschichtliche Bild der damaligen Zeit betrachten, nicht zweifelhaft sein. Aber freilich ergiebt es sich auch bei dieser Anschauung, daß in einem Zeitpunkte,

(1) Eusebii hist. eccles. lib. VIII. c. 1.

in welchem die Kirche nahe daran war, auf dem Wege friedlicher Entwickelung den Sieg zu erringen, noch einmal das Heidenthum auf dem Wege irdischer Gewalt sich diesem Siege entgegengestellt haben werde, um alsdann ohnmächtig zusammenzubrechen. Dieser Kampf und dieses letzte große Martyrium der christlichen Kirche in der antiken Welt begann, nach einer längeren Dauer des Friedens, im Jahre 303 mit dem Verfolgungsedikte der Kaiser Diocletian und Galerius. Die Kirchengebäude sollten bis auf den Grund zerstört, die Handschriften der Bibel sollten verbrannt werden, den Christen, welche Ehrenstellen bekleideten, sollten ihre Ehren entzogen werden, die Christen vom dienenden Stande sollten der Freiheit verlustig sein (1). Diesem Edikte folgten die noch schärferen Befehle, daß alle Geistliche eingekerkert und auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden sollten, und daß überhaupt alle Christen den Göttern Opfer und Libationen darbringen sollten (2).

Die Gewaltthaten, welche diesen Edikten zufolge gegen die Christen im römischen Reiche, jedoch mit Ausnahme der abendländischen Provinzen, in welchen der dem Christenthum zugeneigte Constantius Chlorus herrschte, ausgeübt wurden, waren erschrecklicher Art, besonders im Orient und in Egypten. Die Todesstrafe war zwar gegen die treuen Bekenner des christlichen Glaubens nicht ausgesprochen, aber sie war doch auch nicht ausdrücklich ausgeschlossen, und die Anwendung der entsetzlichen Martern, welche häufig den Tod nach sich zogen, war grausamer, als die einfache Vollstreckung von Todesurtheilen hätte sein können. So wie die Zeiten der Anfechtung überhaupt einem Feuer gleichen, von welchem das Gold geläutert, die Schlacke verzehrt wird, erwies auch die diocletianische Verfolgung diese läuternde und verzehrende Macht. Die herrlichsten Züge eines unüberwindlichen

(1) Eusebii hist. eccles. lib. VIII. c. 2.
(2) Eusebius de Martyribus Palaestinae.

Glaubensmuthes leuchteten hervor, viele Märtyrer errangen die Siegespalme der himmlischen Vollendung; aber dagegen zeigten auch wieder viele traurige Beispiele des Abfalles, daß während der längeren Dauer friedlicher Entwickelung oft der steile Weg des Lebens, welchen der Herr den Seinen vorzeichnet, außer Acht gelassen war. Es wurden deshalb auch diese Drangsale von den Lehrern der Kirche als eine gerechte göttliche Züchtigung für so manches in der Kirche aufgewucherte Verderben aufgefaßt. Die weise Vereinigung christlicher Standhaftigkeit mit der Besonnenheit, welche sich von dem Herausfordern der Gefahr fernhält; der allzu heftige Feuereifer, der nicht erst den Ruf zum Märtyrerthum abwarten wollte, und dann im Angesichte der Martern und des Todes zwar oft, aber nicht immer sich bewährte; die Vermeidung der Leiden durch Anwendung von Mitteln, welche die Glaubenstreue in einem zweifelhaften Lichte erscheinen ließen, oder beeinträchtigten; — alles dieses stellt in jenen Kämpfen, welche wir hier vor Augen haben, sich uns dar.

Indessen würden wir die Grenzen unsrer Aufgabe überschreiten, wenn wir überhaupt auf die Geschichte jener Christenverfolgung näher eingehen wollten. Für unsern Zweck haben wir besonders nur eine Bestimmung und Wirkung der kaiserlichen Erlasse in Beziehung auf die nordafrikanische Kirche hervorzuheben. Schon bei den früheren Verfolgungen war der Versuch gemacht, durch Anwendung von Martern die Verleugnung des christlichen Glaubens zu erzwingen, und es wurden auch schon früher die Verfolgungen am meisten gegen die Geistlichen gerichtet, in der Ueberzeugung, daß der Abfall oder die Unterdrückung der Führer und Lehrer der christlichen Gemeinden den Untergang der Gemeinden selbst zur Folge haben werde. Aber in dem kaiserlichen Befehl gegen die Christen vom Jahre 303 war auch noch die Zerstörung der heiligen Glaubensurkunden angeordnet worden. Man durfte heidnischerseits befürchten,

daß ungeachtet der Einkerkerung und Beseitigung der Geistlichen das christliche Volksleben nicht vernichtet werden könnte, so lange noch die heiligen Schriften im Besitz der Gemeinden blieben; man durfte dagegen auch heidnischerseits hoffen, daß wenn es nur gelinge, jene Bücher, welche von den Christen als die Urkunden ihres Glaubens gepriesen wurden, gänzlich zu vernichten, der christliche Glaube selbst, weil er dann des nährenden Quells entbehre, allmählig aus den Gemüthern hinschwinden werde. Diese auf die heilige Schrift bezügliche Bestimmung der kaiserlichen Edikte wurde in der nordafrikanischen Kirche, wo die Verfolgung sonst nicht von der heftigsten Art war, vorzüglich gehandhabt, und dabei geschah es öfter, daß die Behörden mit einer oberflächlichen Nachsuchung und Ausforschung sich begnügten, um nur auf äußerliche Weise die kaiserliche Verfügung in Ausführung zu bringen. Wenn damals von irgend welchen allgemeinen Verfügungen geurtheilt werden mochte, daß deren Ausführbarkeit im Einzelnen nach den besonderen Verhältnissen abzumessen sei, so galt dies vor allem von den Verordnungen gegen die Christen, da das Christenthum bereits so unauflöslich tief in die Entwickelung des römischen Reichs verflochten war. In der That bedurfte es nur des ruhigen Blickes staatsmännischer Besonnenheit, um hinsichtlich jener Verfügungen zu urtheilen, daß, weil dieselben im ganzen Umfange doch nicht ausführbar seien, genug geschehe, wenn nur etwas geschehe. Es wurden vielleicht nur in besonders offenkundigen Fällen, wenn Christen gradezu das Einschreiten der kaiserlichen Behörden hervorriefen, die festgesetzten Strafen in Anwendung gebracht; oder es wurde, was namentlich die Glaubensurkunden betraf, das Auskunftsmittel gewährt, anstatt der heiligen Schriften andere Schriften auszuliefern (1),

(1) Tradere. Die Auslieferung der heiligen Schriften wurde mit dem Worte traditio bezeichnet. Die Auslieferer der heiligen Schriften wurden traditores genannt.

oder wenigstens einen Theil der Exemplare zu retten, indem die nachfragenden Beamten zufrieden waren, wenn ihnen nur einige Handschriften übergeben wurden. Zwar wurde durch eine solche Unterschiebung oder Verhehlung die lautere Gesinnung der Wahrhaftigkeit beeinträchtigt, aber gleichwohl mochte ein solches Abweichen von der Wahrheit entschuldbar erscheinen, wenn dadurch die Verfolgung abgelenkt, und das Kleinod der heiligen Schrift den Gemeinden um so sicherer bewahrt werde.

Die Auslieferer der heiligen Schrift konnten sogar durch manche Gründe ihr Verfahren zu rechtfertigen meinen. Wir entnehmen diese Gründe aus dem Werke des Bischofs Optatus von Mileve gegen die Donatisten (1). Die Sünde der Auslieferung, sagt Optatus, kann den Sünden, welche in dem Dekalog verboten sind, nicht gleichgestellt werden. Moses zerbrach das Gesetz, das mit dem Finger Gottes geschrieben war, und empfing keine Strafe, sondern Gott gab ihm aufs neue das Gesetz zur Verkündigung an das Volk Israel. Baruch überlieferte das Buch, in welchem die Worte Gottes an den Propheten Jeremias niedergeschrieben waren, dem jüdischen Könige Jojakim, der es verbrennen ließ, und Baruch empfing keine Strafe, sondern der Herr gebot dem Jeremias, ein anderes Buch zu nehmen, und in dasselbe alle Reden zu schreiben, die in dem vorigen Buche standen. Geschah dieses schon zu den Zeiten des alten Testaments, in welchen doch das Gesetz des Buchstabens vorherrschte, um wie viel mehr muß in der Zeit des neuen Testaments geurtheilt werden, daß durch die Auslieferung heiliger Schriften, zu dem Zwecke, um die drohende Todesgefahr zu vermeiden und den Gemeinden die Segnungen des Friedens zu erhalten, nicht die Theilnahme an der Kirchengemeinschaft verwirkt

(1) S. Optati Milevitani de schismate Donatistarum adversus Parmenianum libri septem. Die hier zusammengestellten Gründe sind aus dem siebenten Buche entnommen.

von Schmach, Noth und Elend gegen den Genuß der reichlichen Spenden, welche den gefangenen Glaubenszeugen von christlicher Ehrerbietung und Liebe dargeboten wurden, zu vertauschen. Denn die Verehrung der Gemeinde folgte den Bekennern in ihre Kerker, und so viel als möglich wurden sie in ihren Banden durch Liebesgaben erquickt. Mensurius hielt ein gleichsam ertrotztes und unlauterer Beweggründe verdächtiges Märtyrerthum solcher Ehren nicht werth, und mochte es außerdem auch noch ungern sehen, daß sich das christliche Mitgefühl an den Pforten der Gefängnisse so offenkundig zeigte, weil dadurch eine Verlängerung und Steigerung der Verfolgungen zu besorgen war. Er gab seinem Archidiaconus den Auftrag, jene Bezeugungen des christlichen Mitgefühls zu beschränken, und den Zudrang der Christen, die mit Geld und Speisen zu den Kerkern kamen, oder den Gefangenen ihre Verehrung beweisen wollten, zu verhindern. Möglich ist es, daß Caecilian in der Ausführung dieses Auftrags rücksichtslos verfuhr, und gewaltthätige Maaßregeln anwandte; genug, die Gegenpartei erhob einen Schrei der Entrüstung, und häufte auf den Bischof und den Archidiaconus die bittersten Vorwürfe.

Diese Gegenpartei war eine mächtige. Schon vor diesen Begebenheiten hatte Caecilian sich an einer einflußreichen, frömmelnden, und dabei heftigen und ränkesüchtigen Frau in Carthago eine unversöhnliche Feindin gemacht. Lucilla, aus Spanien gebürtig, lebte zu Carthago als eine reichbegüterte und durch ihren Reichthum mächtige Wittwe [1]). Sie war eine Anhängerin der Reliquienverehrung. Besonders setzte sie hohen Werth auf den Besitz von Reliquien eines angeblichen Märtyrers, der wenigstens noch nicht durch den Ausspruch der Kirche unter die Zahl der heiligen Blutzeugen aufgenommen war. Sie pflegte, bevor sie das heilige Abendmahl genoß, diese Reliquien zu küssen. Caecilian bemerkte

[1]) Optati lib. I.

dies mit Unwillen, und theils wohl, weil der Verstorbene, dessen Reliquien Lucilla auf solche Weise verehrte, noch nicht die kirchliche Anerkennung des Märtyrerthums erlangt hatte, theils auch, weil in solcher Verehrung eine Zurücksetzung des Abendmahls enthalten schien, glaubte er als Archidiaconus von Amtswegen der Lucilla einen Verweis geben zu müssen. Die Beschämung wegen dieser wahrscheinlich öffentlich vor der versammelten Gemeinde ausgeübten Handlung der Kirchenzucht wurde von der hochmüthigen Frau nicht verschmerzt, und als nun bald darauf die Verfolgungen ausbrachen, und Mensurius und Caecilian der Grausamkeit und Feindschaft gegen die Märtyrer angeklagt wurden, hatte sie bei ihrem Wunsche, sich zu rächen, eine Veranlassung, durch ihren mächtigen Einfluß die Erbitterung gegen Caecilian zu steigern; wobei wir allerdings nicht in Abrede stellen, daß sie auch ohne persönliche Kränkung das Verfahren des Bischofs und des Archidiaconus getadelt haben würde.

Noch mehr aber, als Lucilla, wirkten die eingekerkerten Bekenner selbst dazu, das Feuer der Zwietracht in der carthagischen Gemeinde anzufachen. Sie vergaßen in den Banden der Demuth und der stilduldenden Liebe. Mensurius und Caecilian wurden von ihnen ohne Weiteres als Verräther an der Sache des Glaubens angesehen, und gleich als hätten sie nicht allein selbst schon die himmlische Siegespalme errungen, sondern auch die Macht empfangen, Anderen die Theilnahme an derselben zuzusichern oder zu versagen, erließen sie aus dem Kerker die Bekanntmachung: „wer mit den Auslieferern die Kirchengemeinschaft unterhält, hat mit uns keinen Theil an dem Himmelreich. Denn in dem Buche der Offenbarung steht geschrieben: wer zu diesem Buche einen Tittel oder Buchstaben hinzufügt, dem wird Gott unzählige Strafen zufügen, und wer von diesem Buche etwas hinwegthut, dessen Theil wird Gott hinwegthun aus dem Buche des Lebens. Wenn also das Hinwegthun oder Hinzuthun eines Tittels oder Buchstabens die Austilgung aus dem hei-

ligen Buche nach sich zieht, und den Thäter zum Räuber am Heiligthum macht und dem Verderben preisgiebt, so müssen alle, welche die göttlichen Testamente und die ehrwürdigen Gesetze des allmächtigen Gottes und unseres Herrn Jesu Christi zur Verbrennung mit Feuer hingegeben haben in Ewigkeit von den Gluthen der Hölle und mit unauslöschlichem Feuer gemartert werden" (1).

Durch diese furchtbare Verwünschung wurde damals freilich zu Carthago noch keine Kirchenspaltung herbeigeführt, aber die Vorzeichen derselben drohten, und nicht allein in Carthago, sondern auch in den benachbarten Gegenden. Wir ersehen dies aus einem Briefe, in welchem Mensurius gegen den Bischof Secundus von Tigisis, den Primas von Numidien, sein Verfahren zu rechtfertigen suchte (2). Secundus antwortete zwar freundlich, gab jedoch deutlich zu erkennen, daß er keineswegs mit Mensurius einverstanden sei. Er schilderte in seiner Antwort die Verfolgungen in Numidien, die Treue, die Leiden und das Märtyrerthum der dortigen Bekenner und empfahl seinem Kollegen, die Standhaftigkeit eines solchen Bekenntnisses gebührend zu ehren. Sein eignes Beispiel stellte er zur Nachahmung auf. Denn als die ausgesandten Beamten von ihm die Auslieferung der heiligen Schriften gefordert hätten, habe er geantwortet: „ich bin ein Christ und ein Bischof, kein Verräther"; und als darauf die Abgesandten verlangt hätten, daß er ihnen nur zum Schein irgend einige werthlose Schriften übergeben möge, habe er auch dieses verweigert, nach dem Vorbilde des Makkabäers Eleazar. Die Elemente einer Kirchenspaltung waren demnach schon vorhanden, Mensurius indessen erlebte den Ausbruch derselben nicht mehr. Er wurde bald darauf zur Rechenschaft berufen vor den allwissenden Richter, der die Gedanken und Gesinnungen der Menschen in der Wage seiner Gerechtigkeit

1) Fragmenta ex historia passionis Dativi etc. (2) Augustini breviculus c. 13.

abwägt. Nämlich ein Diaconus Felix sollte wegen eines Briefes an den Kaiser Maxentius zur Untersuchung gezogen werden, und Mensurius wurde angeklagt, daß er den Felix bei sich verborgen halte. Er ward hierüber vernommen und zur Verantwortung vor dem Kaiser nach Rom beschieden. Dort gelang es ihm zwar, sich zu rechtfertigen und die Erlaubniß zur Rückkehr auf seinen Bischofssitz zu erwirken; aber er sah den heimischen Boden nicht wieder, sondern starb auf der Rückreise (1). Er konnte noch den Trost mit ins Grab nehmen, daß die Christenverfolgung in Nordafrika ihr Ende erreicht habe, und wurde des traurigen Anblickes, wie die Gährung im Innern der nordafrikanischen Kirche zur offenen Entzweiung sich entwickelte, durch seinen Tod überhoben.

Secundus hatte inzwischen von dem Eifer, den er in seinem Briefe gegen Mensurius aussprach, eine weitere Probe gegeben (2). Im Jahre 305 versammelten sich unter seinem Vorsitz etwa zehn Bischöfe aus seinem Primat in der numidischen Stadt Cirta (3), um dort einen Bischof zu weihen. Noch lagen von der Verfolgung her die Kirchen der Stadt in Schutt und Trümmern, und die Zusammenkunft fand in einem Privathause statt. Secundus eröffnete die Verhandlungen mit der Bemerkung, daß zunächst die Versammelten sich prüfen müßten, ob sie auch würdig seien, die heilige Angelegenheit zu vollziehen. Er machte dann mehreren Bischöfen den Vorwurf, daß sie beschuldigt seien, Exemplare der heiligen Schrift ausgeliefert zu haben. Die Angeklagten konnten Verschiedenes zur Milderung ihres Vergehens erwidern, aber doch wollten sie sich nicht gradezu rechtfertigen, sondern baten um Verzeihung, indem sie zugleich die Hoffnung ausdrückten, daß auch Gott ihnen ihre Schwachheit vergeben werde. Aber Secundus zeigte sich hierzu nicht ge-

(1) Optati lib. I. (2) Augustini contra Cresconium Donatistam lib. III., c. 27 vergl. mit Optati lib. I. (3) Cirta, die bedeutendste Stadt Numidiens, das heutige Constantine. Forbiger, Bd. 2, S. 860.

neigt; er machte die Andeutung, daß Nachsicht mit den Schuldigen eine Verringerung des Verdienstes der Märtyrer sei, und hieß alle, die ihres Fehltritts mehr oder weniger geständig gewesen waren, sich auf die eine Seite stellen. So kam er auch zu dem Bischofe Purpurius von Limata, gegen den eine besonders schwere Beschuldigung vorlag. Aber Purpurius, ein eben so unwürdiger als frecher Mensch, zog seinem Primas die Anschuldigung mit Hohn zurück. Wahrscheinlich hatte Secundus nicht unterlassen, sein eignes Verfahren während der Verfolgung zu rühmen. In Beziehung hierauf antwortete Purpurius mit Verachtung: „denkst du mich eben so zu schrecken, wie die übrigen? Was hast du selbst gethan, als von dir gefordert ward, daß du Schriften herausgeben solltest? Wie konntest du dich frei machen, wenn du nicht ausgeliefert hättest? Denn sonst hätten sie dich nicht so gelassen. Fordere mich also nicht heraus, noch mehr zu sagen. Du weißt, daß ich mit niemandem rechte." Bei diesen Worten faßten auch jene Bischöfe, die sich vergeblich vor Secundus gedemüthigt hatten, neuen Muth, und gaben zu erkennen, daß sie an Purpurius sich anschließen würden. Secundus war in Verlegenheit gesetzt. Mochte er auch unschuldig sein, so war doch der Schein gegen ihn. Da wandte sich an ihn, während er noch schwieg, einer von den Bischöfen, welche an den bisherigen Verhandlungen unbetheiligt geblieben waren, und stellte ihm vor, daß er eine Spaltung hervorrufen werde, wenn er diese Sache noch weiter treiben wolle. Auch stehe ihm nicht zu, die Einzelnen zur Rechenschaft zu ziehen, sondern das Gericht stehe bei Gott. Auf ähnliche Weise sprachen sich noch zwei andere Bischöfe aus. Secundus mußte wohl einsehen, daß Nachgeben jetzt am klügsten sei. Mit den Worten: „ihr wißt es und Gott weiß es", brach er von dem peinlichen Gegenstande ab, und forderte alle Anwesende auf, sich zu setzen, was sie denn auch thaten mit dem Ausrufe: „Gott sei Dank!"

Man möchte erwarten, daß die beschämende Erinnerung

an die Synode zu Cirta (1) den numidischen Primas in seinen Urtheilen zurückhaltender, in seinen Handlungen vorsichtiger gemacht habe. Dies war aber, wie die bald darauf in Carthago folgenden Ereignisse zeigen, keineswegs der Fall. Nachdem Mensurius gestorben war, ließen sich Zerwürfnisse wegen der Wiederbesetzung des Bisthums befürchten (2). Cäcilian, gemäß der Stellung, welche er schon bisher zu der Leitung der carthagischen Kirchenangelegenheiten eingenommen hatte, stand der Erhebung auf den bischöflichen Stuhl besonders nahe. Aber noch zwei andere Geistliche zu Carthago, Botrus und Celestius, machten sich ebenfalls Hoffnung, Nachfolger des Mensurius zu werden, und vielleicht um so größere Hoffnung, da es bekannt war, daß Cäcilian eine mächtige Partei gegen sich habe. Denn nicht allein suchte Lucilla mit Aufbietung ihres ganzen Einflusses, ihm entgegenzuwirken, sondern auch die Gemeindeältesten zu Carthago waren gegen ihn eingenommen. Lucilla hatte einen Hausfreund an dem Lector Majorinus. Dieser wurde von ihr und ihren Anhängern bei der Bischofswahl begünstigt, und Lucilla konnte darauf rechnen, daß ebenfalls Secundus und die numidischen Bischöfe sich für den Majorinus aussprechen würden. Nun mochte es in früherer Zeit öfter geschehen sein, daß bei der Bischofswahl in Carthago und der sich anschließenden Ordination die numidischen Bischöfe zugegen waren, und der Primas in Numidien dem Primas in Carthago die bischöfliche Weihe ertheilt hatte, aber in den

(1) Die Donatisten erklärten freilich in späterer Zeit, daß die Acten über die Synode zu Cirta unterschoben seien, aber ihre Gründe, von der mangelnden Angabe der Zeitbestimmung und der Consuln hergenommen, sind ohne Bedeutung. Allerdings jedoch drängt sich die Bemerkung auf, daß die Aufnahme von Acten über eine Verhandlung, welche den anwesenden Bischöfen so wenig zur Ehre gereichte, nicht wahrscheinlich sei. Wiederum aber hat der Bericht über diese Synode ein so eigenthümlich anschauliches Gepräge, daß wir von dem ausgesprochenen Bedenken absehen. (2) Ueber das Nächstfolgende ist besonders zu vergleichen: Optati lib. I., Augustini breviculus und sermo 46.

Kirchengesetzen war hierüber doch gewiß nichts bestimmt, und wenn Lucilla nebst ihrer Partei die Gegenwart der Numidier wünschte, hatte dagegen Caecilian Ursache, die Betheiligung des numidischen Klerus nicht zu wünschen. Eben so wenig wünschten dieses Botrus und Celesius, und besonders durch ihre Bemühungen soll es bewirkt sein, daß nur die benachbarten Bischöfe, mit Ausschluß der numidischen, zur Ordinationsfeier nach Carthago eingeladen wurden. Lucilla setzte von dieser Maaßregel den Primas von Numidien sofort in Kenntniß, und forderte ihn auf, sich sobald als möglich mit seinen Suffraganen nach Carthago zu begeben, und sich den Einfluß auf die Wahl so wie die Vollziehung der Ordination nicht nehmen zu lassen. Secundus war auch sogleich bereit, dieser Aufforderung zu entsprechen, und scheint, um die Wahl und Weihe vor seiner Ankunft möglichst zu verhindern, noch die Veranstaltung getroffen zu haben, daß einige numidische Bischöfe ihm auf der Reise voraneilen, und sein baldiges Eintreffen in Carthago anzeigen sollten. Indessen kamen schon diese Abgeordneten zu spät. Die Wahl hatte stattgefunden, die Stimme der Gemeinde hatte sich für Caecilian ausgesprochen, und unter der Assistenz der übrigen benachbarten Bischöfe hatte Felix von Aptungis ihm die bischöfliche Ordination ertheilt.

Die numidischen Abgesandten ließen sich nun auf keine Kirchengemeinschaft mit Caecilian ein, und mit ihnen verbündeten sich Botrus und Celesius nebst den carthagischen Gemeindeältesten, welche sogar die heiligen Geräthe, die ihnen Mensurius vor seiner Abreise nach Rom anbefohlen hatte, anfangs an Caecilian nicht herausgeben wollten. Ein Aufseher über die carthagischen Kirchenangelegenheiten wurde einstweilen von den Gegnern Caecilians eingesetzt (1). Bald darauf kam Secundus mit den übrigen numidischen Bischö-

(1) Visitator, auch interventor genannt. Zu vergl. Serm. 46 und epist. 44.

sen. Etwa siebenzig Bischöfe, die sich alle entschlossen zeigten, den Caecilian nicht anzuerkennen, waren jetzt in Carthago versammelt. Caecilian seinerseits erstrebte eine gütliche Ausgleichung. Er ließ seine Widersacher auffordern, daß sie erweisen möchten, was sie etwa gegen ihn hätten. Nun wäre es ihnen gewiß willkommen gewesen, wenn sie ihn für das zweideutige Verfahren, wodurch Mensurius die Handschriften in seiner Kirche gerettet haben wollte, ebenfalls hätten verantwortlich machen können; indessen boten sich hierzu keine hinlänglichen Gründe dar. Dagegen aber erhoben sie die Beschuldigung, daß Felix von Aptungis ein Auslieferer sei, und daß außerdem noch mehrere von den bei der Ordination Caecilians assistirenden Bischöfen sich derselben Sünde schuldig gemacht hätten. Deshalb versagten die siebenzig Bischöfe, unter diesen einige, welche auf der Synode zu Cirta angeklagt waren, der Weihe Caecilians ihre Anerkennung. Caecilian, um den Kirchenfrieden wieder herzustellen, scheint jetzt auch noch seinen Gegnern das Anerbieten gemacht zu haben, daß sie ihn aufs neue ordiniren möchten. Aber dieser Vorschlag wurde zurückgewiesen und Purpurius soll damals sogar die Worte gesprochen haben: „möge er zu uns kommen, um von uns die Handauflegung zu empfangen, und wir wollen ihm das Haupt zur Buße stäupen.“ Hiermit waren die Versuche zur friedlichen Einigung abgeschnitten. Denn Caecilian war freilich nicht geneigt, der Vorladung seiner Gegner, daß er sich vor ihnen verantworten solle, Folge zu leisten. Die Siebenzig traten jetzt mit der angemaßten Machtvollkommenheit eines kirchlichen Gerichtshofes auf. Jeder gab sein Urtheil ab, Secundus zuerst. Alle Aeußerungen waren gegen Caecilian, und der Urtheilsspruch lautete endlich dahin, daß Caecilian von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sei, weil er von Traditoren geweiht worden sei, und als Diaconus den gefangenen Märtyrern den Unterhalt entzogen habe. Darauf schritten die Feinde Caecilians zu einer neuen Bischofswahl, und Lucilla mit den

Seinigen mit dem Beinamen „der Große“ ausgezeichnet, war ein Mann von außerordentlichen Geistesgaben, seltener

als leitender Rathgeber und als die eigentliche Seele der Partei zur Seite gestanden, vielleicht auch schon den Namen der Donatisten veranlaßt, da bereits, wie Optatus in dem ersten Buche seines Werkes berichtet, in der oben erwähnten Petition die Bezeichnung pars Donati vorkam. Bald darauf aber wäre dieser Donatus von Casä Nigrä durch den noch bedeutenderen Donatus von Carthago verdunkelt worden, so daß auch die Donatisten ihren Namen nicht mehr von dem ersteren, sondern von dem letzteren ableiteten. Diese Ansicht leidet an einer innern Unwahrscheinlichkeit. Denn zwar war der Name Donatus in dem nördlichen Afrika nicht selten, und es würde deshalb nicht auffallend sein, daß zwei Männer dieses Namens gleichzeitig in der Partei und für die Partei des Majorinus gewirkt hätten; aber auffallend ist es, daß die beiden gleichnamigen Männer durch ihre Parteistellung fast zu Doppelgängern gemacht werden. Außerdem sprechen aber auch die geschichtlichen Zeugnisse gegen die gewöhnliche Auffassung. Der Bischof Donatus von Casä Nigrä taucht erst in Folge donatistischer Aeußerungen im Anfange des fünften Jahrhunderts, also etwa hundert Jahre nach seiner angeblichen Wirksamkeit, als Parteihaupt auf. Nicht ohne Rücksicht auf einen apologetischen Grund behaupteten damals die Donatisten, daß nicht Donatus von Carthago, sondern Donatus von Casä Nigrä vor dem römischen Bischof Melchiades erschienen sei. Diese Behauptung befindet sich aber mit dem Werke des Optatus von Mileve, der von dem Donatus von Casä Nigrä nichts weiß, in entschiedenem Widerspruch, und der genau unterrichtete Optatus stand den fraglichen Begebenheiten viel näher, als die Gewährsmänner der entgegenstehenden Ansicht. Die römische Synode unter Melchiades äußerte sich über den Donatus auf eine Weise, die nur auf das äußerliche und dem Namen nach voranstehende Parteihaupt, welches der Bischof zu Carthago war, sich beziehen kann. So lange Majorinus lebte, konnte in offiziellen Schriften, was den Namen anbetrifft, von einer pars Donati nicht die Rede sein, sondern nur von einer pars Majorini. Deshalb wird auch von den Vertheidigern der entgegengesetzten Ansicht wohl behauptet, daß Optatus den Titel der Petition nicht richtig angebe, wie denn auch die Ueberreicher der Klageschrift gegen Caecilian sich pars Majorini genannt hätten. Aber diese Beweisführung ist ungenügend, da sich verschiedene Wege der Vermittelung darbieten. Endlich ist Augustin's Zeugniß für die Unterscheidung der beiden Donate ohne Bedeutung. Augustinus wußte in früherer Zeit ebenfalls nur von dem Donatus von Carthago. Nachher eignete er sich freilich die Unterscheidung zwischen dem Donatus von Carthago und dem Donatus von Casä Nigrä an, läßt aber deutlich erkennen, daß er nur zufolge der er-

Geistesbildung und außerordentlichem Charakter. Selbst Augustinus nennt ihn einen kostbaren Stein, der leider nicht in dem Verbande der Kirche geblieben sei, und stellt ihn hinsichtlich seiner hervorragenden geistigen Begabung und Bildung dem Cyprian zur Seite (1). In anderen Verhältnissen hätte Donatus unter den großen Lehrern der Kirche glänzen können, jetzt aber wurde er ein mächtiges Parteihaupt, da er zur Befestigung und Ausbreitung der Kirchenspaltung am meisten beitrug. Seine ausgezeichneten Geistesanlagen waren durch wissenschaftliche Studien sorgfältig entwickelt (2); seine Rede strömte feurig, aufregend, erschütternd und hinreißend; sein Wandel war ehrfurchtgebietend (3), eine strenge Frömmigkeit und unerschütterte Glaubenstreue ausprägend. Vielleicht, daß er in den Zeiten der diocletianischen Verfolgung um des Glaubens willen die Leiden des Kerkers erduldet hatte (4). Er war eine von jenen Herrschernaturen, welche, in was für Lagen des Lebens sie sich auch befinden, die Ueberlegenheit ihrer Persönlichkeit geltend machen. Wir dürfen wohl annehmen, daß er schon vor seiner Erhebung zur bischöflichen Würde einen einflußreichen Antheil an den kirchlichen Streitigkeiten zu Carthago gehabt hat, und nach dem Tode des Majorinus war niemand so geeignet, als er, auch äußerlich die erste Stelle in der Partei, welcher er an-

---

wähnten donatistischen Aeußerungen, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu erforschen er sich nicht weiter bemühte, von seiner früheren Anschauung abging. In seinen Augen hatte zu Anfang des fünften Jahrhunderts der Streit um die Personen schon längst seine Bedeutung verloren, und es handelte sich nur noch um die Principien der Kirchenspaltung.

(1) Serm. 37.

(2) Hieronymus in seinem catalogus scriptorum ecclesiasticorum erwähnt, daß Donatus viele auf seine Partei bezügliche Schriften, in welchen sich die Arianische Ansicht kundgebe, verfaßt habe. Auch Augustinus meinte Spuren des Arianismus in den Schriften des Donatus zu entdecken. Gewiß waren diese Spuren unbedeutend, wenn sie anders überhaupt vorhanden waren.

(3) Contra litt. Petiliani lib. II. c. 39.

(4) Augustinus ad Donatistas post collat. c. 16.

nisse. Wenn ungeachtet großer Verschiedenheiten in der Auffassung der Offenbarung des Erlösers doch nur wenigstens noch die Gemeinschaft in dem Sakramente, welches der Herr zur Aufnahme in sein Reich eingesetzt hat, anerkannt wird, so ist das Bewußtsein kirchlichen Zusammenhanges nicht ganz zerstört, und mit den noch fortdauernden Beziehungen der christlichen Bruderliebe ist dann auch die Demuth vereinigt, in dem Hinblicke auf die über Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Menschen erhabene Gnadenwirkung des Heilandes. Zumal aber bei den Donatisten, deren Spaltung nicht auf einer verschiedenen Auffassung des Glaubens, sondern auf der hochmüthigen Vorstellung beruhte, daß grade bei ihnen im Gegensatz zu ihren Widersachern die Kirche als Gemeinde der Heiligen vorhanden sei, mußte die Einführung der Wiedertaufe den selbstsüchtigen Hochmuth nähren, und die heuchlerische Selbstverblendung befördern. Zwar sträubte sich auch bei ihnen das christliche Gefühl gegen die Vollziehung der Wiedertaufe (1), doch eben die Ueberwindung dieses Gefühls gereichte zur Vergrößerung des Fanatismus, welcher sich nun bald in traurigen Erscheinungen darstellte.

Die vier Bischöfe, welchen Constantin die Entscheidung über die Anklagen gegen Caecilian übertragen hatte, versammelten sich zu Rom im Jahre 313. Melchiades hatte noch funfzehn italienische Bischöfe zu den Verhandlungen zugezogen. Caecilianus und Donatus, von der bestimmten Anzahl der Bischöfe ihrer Parteien begleitet, erschienen vor der Synode, deren Ausspruch dahin lautete, daß Caecilian von den gegen ihn erhobenen Beschuldigungen freizusprechen und in seinem Amte unangetastet zu belassen, über Donatus aber zu erkennen sei, daß er gegen den Kirchengebrauch wiedergetauft und gefallenen Bischöfen (2) die Hand aufgelegt

(1) Augustinus de baptismo contra Donatistas, lib. V, c. 5 und 6.

(2) Sogenannten lapsis, die in der Verfolgung aus Glaubensschwachheit gesündigt hatten. Die Handauflegung war das Zeichen einer neuen Weihe.

habe. Dieses Urtheil kam einer Absetzung des Donatus gleich. Im Uebrigen wurde gegen die Donatisten die äußerste Schonung beobachtet. Die Synode war bereit, ihnen die Kirchengemeinschaft zu bezeugen, und beschloß, daß dort, wo zwei Bischöfe ordinirt seien, der zuerst Geweihte, ohne Rücksicht auf seine bisherige Parteistellung, im Amte verbleiben, und für die Beförderung des zweiten auf einen anderweitigen Bischofssitz Sorge getragen werden solle (1). Diese Entscheidung nebst den zugehörigen Acten übersandte die römische Synode an den Kaiser (2), der jetzt hoffte, daß die kirchliche Streitigkeit erledigt sein werde. Doch in dieser Hinsicht sah er sich bald getäuscht. Es erschienen vor ihm Abgeordnete der Donatisten mit der Beschwerde, daß zu Rom kein gerechtes Gericht über ihre Sache gehalten sei. Von ein paar Bischöfen sei dieselbe oberflächlich und eilfertig und nach Belieben abgeurtheilt worden, und sie hätten sich kein genügendes Gehör verschaffen können. Zugleich wiesen sie darauf hin, daß sie den Caecilian nicht allein wegen seiner eignen Vergehungen als Bischof nicht anerkennen könnten, sondern auch deshalb nicht, weil er von einem Traditor der heiligen Schrift zum Bischofe geweiht sei.

Der Kaiser sah demnach ein, daß zur Herstellung des Kirchenfriedens neue Mittel angewandt werden mußten. Er befahl dem Proconsul Aelianus zu Carthago, auf gerichtlichem Wege die Anklage gegen Felix von Aptungis zu untersuchen, und berief auf den ersten August des Jahres 314 eine größere Kirchenversammlung nach Arles, zu demselben Zwecke, zu welchem die römische Synode sich versammelt hatte. Bereits im Februar dieses Jahres fand die gerichtliche Verhandlung über Felix von Aptungis statt (3), und endigte mit

(1) Epist. 48.

(2) Constantini epist. ad Ablavium vicarium Africae et Chrestum episcopum Syracus.

(3) Ueber die von dem ersten Buche des Optatus abweichende Zeitbestimmung ist zu vergl. Augustinus ad Donatistas post collationem, c. 33.

der Freisprechung desselben, eine Entscheidung, mit welcher die Donatisten freilich nicht zufrieden sein konnten, da ihr Geständnisse zu Grunde lagen, welche durch die Furcht vor der Folter abgepreßt waren(1). Ebenfalls das Concilium zu Arles entschied gegen die Donatisten, und setzte zugleich einige auf die dogmatischen Principien der Spaltung bezügliche Bestimmungen fest. In Betreff der Wiedertaufe wurde beschlossen: „wenn ein Häretiker zur Kirche übertreten will, so soll er um das Glaubenssymbol befragt werden, und wenn sich dann ergibt, daß er im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft ist, so soll er nur durch die Handauflegung in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. In Betreff der Ordination durch einen Traditor wurde bestimmt, daß dieselbe gültig sein solle, wenn sich sonst gegen den Ordinirten nichts einwenden lasse. Auch verfügte das Concilium, um dem Unwesen der Angebereien und Verdächtigungen entgegenzutreten, daß Geistliche, welche der Auslieferung angeschuldigt seien, nur auf den Grund öffentlicher Akten ihrer Aemter verlustig erklärt werden sollten.

Es läßt sich erwarten, daß die Donatisten durch die Entscheidung der Kirchenversammlung zu Arles eben so wenig, als durch die Entscheidung der römischen Synode beruhigt wurden. Sie verwarfen den Ausspruch des Conciliums, und richteten sofort eine Appellation an den Kaiser. Constantin nahm diese Berufung mit Unwillen auf. In einem Schreiben an die katholischen Bischöfe äußerte er seine Entrüstung, daß die Feinde des Kirchenfriedens in einer kirchlichen Angelegenheit von einem Rechtsmittel, welches in weltlichen Angelegenheiten zugestanden werde, Gebrauch gemacht hätten(2). Gleichwohl nahm er die Appellation an, und meldete den donatistischen Bischöfen, er werde ihnen Gehör schenken,

(1) Zu vergl. die gesta proconsularia.
(2) Constantini epistola ad episcopos catholicos.

und wenn es ihnen dann auch nur gelinge, eine einzige Anschuldigung gegen Caecilian zu erweisen, denselben überhaupt verurtheilen. Caecilian und Donatus erschienen vor dem Kaiser zu Mailand im November des Jahres 316, und auch diesmal wurde Caecilians Unschuld anerkannt (1). Aber Constantin erachtete es doch, um die Spaltung beizulegen, für zweckmäßig, daß der Gegenpartei ein gewisses Zugeständniß gemacht werde. Den beiden Parteihäuptern wurde einstweilen Brescia zum Aufenthaltsort angewiesen, und die Bischöfe Eunomius und Olympius wurden nach Carthago abgesandt, damit sie dort darüber verhandeln möchten, daß sowohl Caecilian als auch Donatus von dem bischöflichen Amte zurücktreten, und eine neue Bischofswahl stattfinden solle. Doch hatten ihre Bemühungen, besonders wohl wegen der Hartnäckigkeit der Donatisten, nicht den gewünschten Erfolg, und so reisten sie denn unverrichteter Sache wieder ab, nachdem sie noch zuletzt die Erklärung abgegeben hatten, daß die Gemeinde, welche zu Caecilian halte, in der wahren Kirchengemeinschaft stehe. Donatus, hiervon benachrichtigt, wußte seinem unfreiwilligen Aufenthaltsorte sich zu entziehen, und eilte nach Carthago zurück. Bald folgte ihm auch Caecilian. Der Streit dauerte mit unverminderter Heftigkeit fort (2).

Doch nun war auch die Geduld des Kaisers erschöpft. Was durch die bisherigen Untersuchungen und Urtheilssprüche nicht erreicht war, sollte jetzt durch Gewalt erzwungen werden. Es erschienen strenge Edikte gegen die Donatisten. Die Kirchengebäude, welche sie in ihrem Besitz hatten, sollten ihnen entrissen werden; die Privat-Wohnungen und Plätze, wo sie sich versammelten, sollten für den Fiskus eingezogen werden (3). Verbannungen wurden verhängt, und in ein-

(1) Augustinus ad Donatistas post collat. c. 33 und epist. 43.

(2) Optati lib. I.

(3) Augustinus contra litt. Petiliani, lib. II, c. 92 und epist. 83 und 105.

zelnen Fällen, wenn die Verachtung der kaiserlichen Befehle besonders schroff hervortrat, wurden sogar Todesurtheile vollstreckt[1]). Aber durch die Anwendung solcher Zwangsmaßregeln ward die donatistische Bewegung nicht sowohl unterdrückt als gesteigert. Die Donatisten, schon vorher von dem Gedanken erfüllt, daß sie, in den Fußtapfen der Märtyrer wandelnd, die wahrhafte, geheiligte Gemeinde des Herrn seien, wurden jetzt durch die Verfolgungen in diesem Gedanken noch mehr bestärkt. Sie gaben sich jetzt, obgleich sie sich selbst auf das Urtheil des Kaisers berufen hatten, immer mehr der Anschauung hin, daß die weltliche Macht, welche bisher zum Schutz des Heidenthums feindselig der Kirche gegenüber gestanden hatte, gegenwärtig ein verderbliches Bündniß mit der Kirche geschlossen habe, um durch innerlich zerstörenden Einfluß zu erreichen, was durch äußeren Gegensatz nicht erreicht war. Sie verfielen immer mehr der Anschauung, daß die Kirche größtentheils durch Glaubensverleugnung, wozu sie auch die Gemeinschaft mit solchen rechneten, welche den Glauben verleugnet hätten, den Charakter der Kirche verloren habe, von dem Geiste Christi nicht mehr geleitet werde, und die Sakramente nicht mehr in Wirklichkeit, sondern nur noch als Blendwerke ausübe. Sich selbst hielten sie für den einzigen edlen Zweig, der aus der ungeheuren Entartung noch übriggeblieben sei, und bezogen auf sich die Schriftstellen, welche für die Erduldung der Verfolgungen und Leiden um des Namens Christi willen den himmlischen Siegeslohn verheißen[2]).

Aber die Geschichte zeigt öfter, daß der Selbstruhm des Duldens von dem Vorwurfe verfolgungssüchtiger Unduldsamkeit betroffen wird. Es erscheint hierin einer von den vielen Widersprüchen der nicht durchläuterten menschlichen Natur.

---

(1) Optati lib. II. und Augustinus contra epistolam Parmeniani lib. I, c. 8.

(2) Zu vergl. Augustin's Werk gegen den Petilian.

Auch bei den Donatiſten erſcheint dieſer Widerſpruch. In dem nördlichen Afrika gab es eine bedeutende Anzahl Solcher, welche im Sinne der alten chriſtlichen Aſcetik, ohne die feſteren und ſtrengeren Bande des Mönchsthums, ein Leben evangeliſcher Vollkommenheit zu verwirklichen ſuchten. Da ihrer Lebensweiſe ein vorzügliches Streben und Ringen nach der Heiligung beigemeſſen ward, ſo waren vielleicht ſchon von Alters her die Benennungen Sancti und Agoniſten, unter denen wir ſie ſpäter finden, für ſie gebräuchlich; auch mochten ſie ſchon ſeit früherer Zeit mit dem Namen der Circellionen oder Circumcellionen bezeichnet werden, weil ſie auf dem Lande, in der Nähe der Dörfer, zu wohnen pflegten (1). Daß die Circumcellionen — denn mit dieſem Namen, mit welchem ſie ſpäter von ihren Gegnern genannt wurden, wollen wir ſie von jetzt an nennen — die ſchrofferen Anſichten über das Verdammliche der Auslieferung der heiligen Schrift getheilt haben werden, ergibt ſich aus ihrer aſcetiſchen, ſchwärmeriſchen Lebensrichtung. Sie ſtanden auf der Seite der donatiſtiſchen Biſchöfe, wurden von den Predigten der donatiſtiſchen Geiſtlichen entflammt, und bildeten ſich zu einer furchtbaren Schaar aus, welche je nach Umſtänden dem Fanatismus des Leidens, oder dem Fanatismus des Verfolgens ſich hingab, hochmüthige Selbſtgerechtigkeit mit ungezügelten Lüſten vereinigte, und traurige Zerrüttungen in der nordafrikaniſchen Kirche herbeiführte. Denn als nun Conſtantins ſtrenge Maßregeln gegen die Donatiſten in

(1) Optati lib. III. und Augustini enarr. in Psalm. 132. Es iſt eine unrichtige Auffaſſung, wenn die Circumcellionen nur als Landleute angeſehen werden. Neander in ſeiner Kirchengeſchichte weiſt mit Recht darauf hin, daß die Circumcellionen urſprünglich zu den Anhängern der urchriſtlichen Aſcetik gehörten. Dies ergiebt ſich aus der Parallele zwiſchen ihnen und den Mönchen. Das Mönchsthum mußten ſie folgerichtig verwerfen, weil daſſelbe eine auf dem Boden der katholiſchen Kirche erwachſene Inſtitution war. Aus der eben erwähnten enarr. in Psalm. 132 ergiebt ſich, daß ſie nicht allein von ihren Gegnern mit dem Namen Circumcellionen bezeichnet wurden.

Ausführung gebracht wurden, und bei diesen die schwärmerische Vorstellung beförderten, daß sie die allein treue und eben deshalb verfolgte Gemeinde des Herrn seien, gingen auch die Circumcellionen auf diese Vorstellung ein; aber mit dem Gedanken, daß sie als christliche Streiter zum Erdulden berufen seien, verbanden sie den Hinblick auf die rächende Vergeltung, welche einst von dem Volke Israel ausgeübt war. Unter der Anführung von Geistlichen, mit Knitteln bewaffnet, welche sie „Knittel Israels" (1) nannten, und mit dem Losungsworte: „Lob sei Gott!" (2) verließen sie ihre stillen ländlichen Behausungen, und zogen in den numidischen Dörfern umher. Bei diesem Umherstreifen wuchs ihre Zahl. Von den Dorfbewohnern schlossen sich ihnen viele an, größtentheils junge Leute, Jünglinge und Jungfrauen, welche denselben heiligen Streiterberuf erwählen wollten, aber in ihrer wilden Schwärmerei auch den Lüsten die Zügel schießen ließen. Viele Gewaltthätigkeiten wurden von den Circumcellionen ausgeübt, Geistliche wurden von ihnen überfallen, gemißhandelt und ausgeplündert, und Manche, die sonst wohl gegen die ansteckende Macht dieses religiösen Fanatismus standhaft geblieben wären, wichen der Furcht, wenn die wilden Schaaren herannahten, und ließen es geschehen, daß die Wiedertaufe an ihnen vollzogen ward. Von den eigentlichen Führern der donatistischen Partei wurde dieses Treiben der Circumcellionen zwar nicht ausdrücklich gebilligt, aber auch nicht nachdrücklich getadelt, und wenn wir erwägen, daß überhaupt die donatistische Richtung eine leidenschaftliche, der Besonnenheit ermangelnde war, so dürfen wir wohl annehmen, daß die Führer jene Volksbewegungen nicht allein duldeten, weil sie dieselben doch nicht mehr unterdrücken konnten, sondern im Ganzen sogar mit Wohlgefallen betrachteten. Ihrerseits erklärten

(1) Enarr. in Psalm. 40.
(2) Deo laudes.

sie dem Kaiser, daß sie „mit seinem Bischofe, dem Wichte“ (1), — nämlich mit Cäcilian, — keine Kirchengemeinschaft halten, und Ueber Alles, was gegen sie verhängt werde, erdulden würden.

Konstantin war besonnen genug, um einzusehen, daß der von ihm eingeschlagene Weg der Gewalt des gewünschten Ziels verfehlen werde. Wie sehr ihm auch die kirchliche Einigung am Herzen lag, und wie sehr er es auch für seine Aufgabe gehalten hatte, dieselbe zu vermitteln, so erkannte er doch jetzt, daß er einlenken müsse. Zwar hob er die Edikte, gemäß welchen die Donatisten verfolgt wurden, nicht auf, aber er ließ ihnen doch auch keine weitere Folge geben (2), und suchte seine veränderte Auffassung der Sache den katholischen Bischöfen einleuchtend zu machen. Denn in einem Schreiben an die katholischen Bischöfe und Gemeinden in Afrika sprach er sich darüber aus, daß, nachdem Alles versucht sei, um die Donatisten zur Kirchengemeinschaft zurückzuführen, diese Angelegenheit nunmehr dem Urtheile Gottes anheimgegeben werden müsse. Möchten daher die Freunde des Kirchenfriedens das erlittene Unrecht nicht rächen wollen; die Rache sei des Herrn, und der unschuldig Leidende empfange den Lohn des Märtyrerthums. Möchten sie also vielmehr die Anfeindung der Widersacher mit Geduld ertragen, dann werde unter Gottes Gnade die Spaltung allmählig in sich selbst zusammenfallen. Die Strafen wurden demnach eingestellt, die Verbannungen hörten auf, und die Donatisten konnten in den noch übrigen Regierungsjahren Konstantins, im Ganzen durch äußern Druck ungehindert, sich auszubreiten suchen. Dies gelang ihnen jedoch außerhalb Afrikas nur wenig. In Spanien gründeten sie auf einer Besitzung der Lucilla eine Gemeinde, die aber zu keinem erheblichen Wachsthum gelangte (3). Auch in Rom suchten sie Boden

(1) Nullo modo se communicaturos antistiti ipsius, nebuloni. Augustini breviculus, c. 21.

(2) Zu vergl. die Instruction an den Verinus.

(3) De unitate ecclesiae, c. 3. (Augustini Opp. tom. IX.)

zu gewinnen. Bei dem vielfachen Verkehr zwischen Rom und den nordafrikanischen Provinzen geschah es, daß stets Anhänger der donatistischen Partei in Rom lebten. Diesen wurde aus Afrika ein Bischof zugesandt. Die donatistische Gemeinde zu Rom feierte anfangs vor den Thoren der Stadt in einer Berggrotte ihren Gottesdienst. Späterhin erbaute sie auf jenem Berge eine Kirche. Doch auch in Rom konnten die Donatisten zu keiner Ausbreitung gelangen, und bestanden nur aus Afrikanern, die sich entweder dort niedergelassen hatten, oder zur Zeit aufhielten (1). Anders war es in Afrika selbst, wo sie in großer Zahl der katholischen Kirche gegenüberstanden, und in manchen Gegenden Numidiens das Uebergewicht besaßen.

Unter der Regierung des Kaisers Konstans, welchem nach Konstantins Tode bei der Theilung des Reiches im Jahre 337 Afrika zufiel, wurden die Versuche zur Aufhebung der Kirchenspaltung erneuert. Aber in dieser Beziehung schien die Austheilung von Geschenken wirksamer zu sein, als die Wiederbelebung der Gesetze Konstantins. Zwei Beamte, Paulus und Makarius, wurden abgesandt, um im Namen des Kaisers kostbare Kirchengeräthe auszutheilen, an die Armen Almosen zu verabreichen, und eine Ermahnung zur kirchlichen Einigung anzuschließen (2). Was mit dieser Ermahnung gesagt sein, und durch die Geschenke eindringlicher gemacht werden sollte, konnten die donatistischen Bischöfe leicht erkennen. Als die beiden Abgeordneten zum Donatus kamen, und ihn von der kaiserlichen Bewilligung, welche ihm schon bekannt geworden war, in Kenntniß setzen wollten, antwortete er heftig: „was hat der Kaiser mit der Kirche zu thun?“ und sagte dann weiter: er habe schon Briefe vorausgeschickt, um zu verhindern, daß von den Geschenken etwas angenommen werde. Diese Briefe, wahrscheinlich im auf-

(1) Optati lib. II.
(2) Optati lib. III.

regendsten Sinne geschrieben, fachten das Feuer der Leidenschaft bei der donatistischen Partei mit neuer Heftigkeit an. Mit wilder Beredsamkeit wurde geeifert gegen das Verderben der Kirche, in welche das Heidenthum mit erheucheltem Schein einzudringen suche. Es verbreitete sich das Gerücht, daß Paulus und Makarius ein Bild des Kaisers zur Adoration auf den Altären aufstellen wollten. Die Circumcellionen unter ihren Führern Maxido und Fasir, den „Führern der Heiligen", rotteten sich zusammen, und so wie sie mit phantastischen Vorstellungen von der Verweltlichung und Entartung der Kirche erfüllt waren, hielten sie sich in ihrem christlichen Streiterberufe für verpflichtet, eine Läuterung der Kirche nach ihren Ansichten von evangelischer Vollkommenheit zu erzwingen. Hiermit nahm die religiöse Bewegung bei ihnen einen socialistischen Charakter an. Die Unterschiede zwischen Reichen und Armen, zwischen Herren und Knechten sollten aufhören. Grundbesitzer sahen sich bedroht, Gläubiger erhielten von den Führern der Heiligen die schriftliche Aufforderung, daß sie keine Schulden mehr eintreiben und die Schuldverschreibungen herausgeben sollten, und wenn sie sich nicht freiwillig fügten, stürmte eine Schaar Circumcellionen heran, und erzwang die Forderung mit Gewalt. Herren, welche, von Knechten zu Fuße begleitet, zu Wagen reiseten, wurden genöthigt, den Knechten ihre Plätze zu überlassen. Umsonst wurden die donatistischen Bischöfe aufgefordert und gebeten, daß sie doch diesem Unwesen steuern möchten, und einzelne Bischöfe der Donatisten sollen sogar den Wunsch ausgedrückt haben, daß gegen dieses gesetzlose Treiben mit bewaffneter Hand eingeschritten werde.

Paulus und Makarius hatten unter diesen Verhältnissen einen gefahrvollen Auftrag zu erfüllen. Als sie die Stadt Baga besuchen wollten, versammelte der dortige leidenschaftliche Bischof Donatus einen fanatisirten Volkshaufen, um die Abgeordneten zu empfangen. Diese konnten nun ohne bewaffnete Bedeckung die Stadt nicht zu betreten wagen, und

Makarius ließ sich daher von dem kaiserlichen Befehlshaber eine Truppenabtheilung zur Verfügung stellen. Aber Donatus mit seiner Schaar wurde hierdurch nicht eingeschüchtert. Einzelne Soldaten, welche vorausgeschickt waren, um Wohnung in der Stadt anzusagen, wurden mit Hohn zurückgewiesen. Durch diese Beschimpfung fühlten sich alle ihre Kameraden beschimpft und verlangten nach Rache. Es kam zu einem blutigen Handgemenge. Auf der Seite des Volks wurden einige getödtet, die übrigen ergriffen die Flucht. Durch diese Begebenheit nahm die Durchführung des Unionsversuches eine andere Wendung. Gewalt trat jetzt an die Stelle der Ueberredung. Die Gesetze Konstantins wurden nach strengster Auslegung wieder geltend gemacht. Den Donatisten sollten nicht allein die Kirchen entrissen werden, auf welche die Katholischen einen Anspruch erheben konnten, sondern auch die Kirchen, welche sie aus eignen Mitteln erbaut hatten. Soldaten rückten jetzt gegen die Schwärme der Circumcellionen ins Feld. Viele von diesen wurden getödtet, oder stürzten sich, von den Soldaten verfolgt, in dem Fanatismus des Märtyrerthums selbst in den Tod, den sie noch hätten vermeiden können (1). Sie wurden von den Ihrigen als Märtyrer betrachtet. Man sah ihre bleichenden Gebeine auf den Altären donatistischer Kirchen zur Verehrung ausgestellt, und auf ihren Gräbern versammelten sich bei Tage und bei Nacht die Schaaren „der Heiligen" zu Leichenfeiern, bei denen Trunkenheit und Unzucht sich mit der religiösen Schwärmerei vermischt haben soll (2). Aber aller Muth und alle Standhaftigkeit eines schwärmerisch erregten religiösen Gefühls mußte doch endlich der übermächtigen Gewalt auf der andern Seite weichen. Die Kircheneinheit wurde erzwungen. Manche Bischöfe und Geistliche und Mitglieder der donatistischen Gemeinden mochten doch, als die

(1) In dieser Weise suche ich mir die Erzählungen, daß viele Circumcellionen sich freiwillig in den Tod gestürzt hätten, zu vermitteln.

(2) Augustinus de unitate ecclesiae, c. 19.

Bewegung immer heftiger sich entwickelte; derselben innerlich entfremdet werden; Andere fügten sich dem Drange der Verhältnisse; die unbeugsamen Führer der Partei mußten in die Verbannung wandern, unter ihnen Donatus von Carthago, der von der Heimath fern, in der Verbannung sein unruhiges Leben beschloß (1). Doch glühte das Feuer der Kirchenspaltung unter der Asche fort, und konnte leicht wieder hervorbrechen, sobald sich den Donatisten eine günstigere Lage der Verhältnisse darbot.

Dies geschah im Jahre 361 mit der Thronbesteigung Julians. Die diocletianische Verfolgung war im römischen Reiche der letzte Versuch des Heidenthums, das durch innere Entwickelung siegreiche Christenthum zu unterdrücken. Unter der Regierung Julians suchte das Heidenthum noch einmal wieder auf dem Wege innerlicher Erneuerung die Uebermacht über das Christenthum zurückzuerkämpfen. Mit dem Staate verbunden, hatte die Kirche es öfter vergessen, daß sie nicht mit weltlichen Waffen streiten solle. Sie hatte es verursacht, oder stillschweigend geschehen lassen, daß Zwangsmaaßregeln gegen die Ausübung des Heidenthums ergriffen wurden. Aber nirgends so sehr, als auf dem religiösen Gebiet, befestigt sich der innerliche Gegensatz durch Anwendung von Zwang. Das bedrängte Heidenthum schlug in vielen Gemüthern wieder tiefere Wurzeln. Die Blüthezeit des heidnischen Lebens erschien, als ihre Denkmäler von gewaltthätiger Hand bedroht oder zerstört wurden, von einem Licht der Verklärung umgeben. Alle diese Anhänglichkeit, welche in dem Abendrothe einer vergangenen Zeit noch ihre Sehnsucht ausstreckte, vereinigte sich unter Julian, der durch seine geistige Eigenthümlichkeit und seinen Bildungsgang für die Blüthen der antik-heidnischen Welt besonders empfänglich gewesen war, noch einmal zu einem mächtigen Aufstreben,

(1) Optati lib. III. verglichen mit der Schrift Augustin's: ad Donatistas post collationem, c. 16.

leider so sehr dadurch gefördert, daß die Christen von der Zuchtruthe der Verfolgungen befreit und von der weltlichen Macht unterstützt, vielfach vergaßen, wessen Geistes sie sein sollten, und die Großherzigkeit des Glaubens und der Gesinnung Preis gaben.

Sobald es bekannt geworden war, welchen Standpunkt Julian zum Christenthum einnehme, richteten die verbannten donatistischen Bischöfe an ihn eine Bittschrift, daß ihnen die Rückkehr in die Heimath vergönnt werde (1). Die Gewährung dieser Bitte konnte keine Schwierigkeit finden. Julian erließ sogleich im Anfange seiner Regierung ein Gesetz, wodurch er alle Bischöfe und Geistliche, welche unter der vorigen Regierung verbannt waren, zurückrief, und allen Parteien der christlichen Kirche gleiche Freiheit bewilligte. Ungebührend wäre es, wenn in diesem Gesetze nicht ein Entschluß kaiserlicher Gerechtigkeitsliebe anerkannt würde. Aber eben so müssen wir bei dem Verhältnisse des Kaisers zu den Christen voraussetzen, daß er, dieses Gesetz erlassend, den Wunsch hegte, es möchten durch die gleichmäßige Duldung aller christlichen Parteien die innerlichen Streitigkeiten in der Kirche heftiger ausbrechen und zerstörend auf dieselbe einwirken. Die verbannten donatistischen Bischöfe und Geistlichen kehrten also nach Afrika zurück, unter ihnen Parmenianus, der nach dem Ableben des Donatus im Exil zum Bischofe von Carthago geweiht war. Parmenian trat ganz in die Fußtapfen seines Vorgängers. Er war eben so, wie Donatus, zum Parteihaupte sehr geeignet, und gab der Spaltung, die in der nordafrikanischen Kirche noch einen lebenskräftigen Boden hatte, durch Wort und Schrift und überhaupt durch den Eindruck seiner Persönlichkeit eine neue Ausbreitung.

Denn jetzt, als von der staatlichen Macht die Katholischen nicht mehr beschützt und begünstigt, die Donatisten nicht mehr gehemmt und unterdrückt wurden, schlug die religiöse Leiden-

(1) Optati lib. II. u. III.

schaft, die eine Zeitlang gewaltsam gefesselt war, wieder zu hellen Flammen auf. Die Donatisten forderten das Erbe und Eigenthum, welches sie entweder als solches beanspruchen konnten oder sich anmaßten, drohend zurück. Die Circumcellionen erschienen abermals auf dem Kampfplatz. Viele katholische Bischöfe, welche inzwischen die Stelle der verbannten donatistischen Bischöfe eingenommen hatten, wurden aus ihren Sitzen vertrieben; die Basiliken, welche während der erzwungenen Union von den Donatisten auf die Katholischen übergegangen waren, wurden zum Theil erstürmt. Es ging dabei nicht ohne Blutvergießen ab. Einmal geschah es, daß die Donatisten in eine Basilika eindringen wollten. Sie fanden die Thüren verschlossen. Alsbald stiegen sie aufs Dach, warfen die Ziegel herab, und bahnten sich auf diese Weise einen Weg in das Innere der Kirche. Hier hatten sich die Diaconen um den Altar versammelt, zur Schutzwehr für das Heiligthum. Die Kirchenstürmer schleuderten ihnen Ziegelsteine entgegen, mehrere Diaconen wurden verwundet, zwei sogar getödtet. Aehnliche Gräuel wiederholten sich öfter. Um die geweihten Stätten, welche zu Stätten des Friedens geweiht waren, wurde im Volksaufruhr mit gewaffneter Hand gekämpft. Da dem Kaiser unter den Christen die katholische Kirche am meisten verhaßt war, so wurde jetzt wohl von kaiserlichen Beamten der Sache der Donatisten Vorschub gethan. Der Druck, welcher auf den Donatisten gelastet hatte, machte sie jetzt den Katholischen gegenüber noch schroffer und leidenschaftlicher. Sie zeigten ihren Abscheu gegen die katholische Kirche in auffälligster, empörender Weise. Die Eucharistie wurde verschüttet, die Ampullen mit dem Chrisma hinweggeschleudert, Abendmahlskelche wurden zerbrochen, eingeschmolzen und verkauft. Die Wände der Basiliken wurden abgewaschen und exorcisirt, die Altäre zum Theil zertrümmert, oder bei Seite geschafft, oder wenigstens abgerieben. Auf den Kirchhöfen, welche in die Hände der Donatisten gekommen waren, wurden den Katholischen die Begräbnisse versagt.

Der Wiedertaufe, welche an Solchen, die aus der katholischen Kirche zu den Donatisten übertraten, vollzogen ward, ging ein Bußact voran, und wenn sich katholische Geistliche zum Uebertritte meldeten, so wurden sie ihrer geistlichen Würden verlustig erklärt, und im Fall ihrer Wiederanstellung von neuem geweiht, nachdem sie sich ebenfalls einer öffentlichen Kirchenbuße unterzogen hatten. Jungfrauen, welche das Gelübde eheloser Keuschheit ausgesprochen hatten, wurde das Zeichen des jungfräulichen Gelübdes, die Mitra abgenommen, und erst nach einer längeren oder kürzeren Bußzeit wieder erneuert. Allen, die sich der Union gefügt hatten, Geistlichen sowie Laien, wurde Buße angesagt; ganze Gemeinden beugten, mit Asche bestreut, das Haupt zur Buße, und empfingen dann die Absolution, daß sie eine Zeitlang mit der katholischen Kirche in Union gestanden hatten (1).

Der Aufschwung des Heidenthums unter Julians Regierung konnte nur ein scheinbarer und vorübergehender sein, und brach, durch Julian erkünstelt, nach dessen Tode im Jahre 363 wieder zusammen. Hierdurch wurde auch wieder die Stellung der Donatisten zur katholischen Kirche verändert. Indessen äußerte sich diese Veränderung doch zunächst nur darin, daß die Katholischen jetzt wieder bei Uebergriffen und Gewaltthätigkeiten der Donatisten auf den Rechtsschutz rechnen konnten, und selbst diese Erwartung mochte in manchen Fällen getäuscht werden. Erst nach einem Verlaufe von zehn Jahren sprach ein neues kaiserliches Decret sich mißbilligend gegen die wiedertäuferischen donatistischen Grundsätze aus. Priester, welche die Wiedertaufe verrichtet hatten, sollten ihres Amtes verlustig sein (2). Im Jahre 377 wurde vom Kaiser Gratian ein geschärftes Decret gegen die Donatisten erlassen. Aus ihren Kirchen sollten sie vertrieben werden; die Landgüter, auf welchen sie, von den Besitzern

(1) Optati lib. II. u. VI.

(2) Constitutio Valentiniani I. a. 373.

begünstigt, ihr Wesen trieben, sollten fiskalisch eingezogen werden, nur die auf ihre Mitglieder beschränkte und im Verborgenen stattfindende häusliche Privaterbauung sollte ihnen belassen sein. Aber diese Befehle wurden leichter gegeben als erfüllt. Denn in dem nördlichen Afrika waren die Donatisten schon zahlreicher als die Katholischen geworden (1), und abgesehen davon, daß diese weite Ausbreitung einer strengen Durchführung der kaiserlichen Erlasse Schranken entgegenstellte, also daß selbst katholische Bischöfe veranlaßt sein mochten, sich gegen die rücksichtslose Behandlung der Donatisten zu erklären (2), so hing viel von dem persönlichen Verhältniß des nordafrikanischen Statthalters und Befehlshabers zu den Donatisten ab. Daher brach mit dem Jahre 386 für die katholische Kirche im nördlichen Afrika eine sehr traurige Zeit an. Den maurischen Fürst Gildo erhielt damals der militairischen Oberbefehl in Nordafrika und beutete denselben dergestalt aus, daß die Herrschaft des römischen Kaisers in jenen Provinzen fast nur noch dem Namen nach fortdauerte (3). Ein Tyrann vom schlimmsten Charakter (4), fand er einen Freund und Gesinnungsgenossen an dem donatistischen Bischofe Optatus von Thamugada, der auf Gildos Macht gestützt ungeachtet der kaiserlichen Gesetze, welche während Gildos Tyrannei (5) ganz wirkungslos blieben, der katholischen Kirche großes Leid zufügte (6).

Unter den Donatisten waren alsbald seit dem Ausbruch der Kirchenspaltung Männer aufgetreten, welche nicht allein durch das mündliche Wort, sondern auch durch Schriften für

(1) Possidius c. 7.

(2) Dies that zum Beispiel Genethlius, der Vorgänger des Bischofs Aurelius von Carthago. Augustini epist. [illegible]

(3) Gibbon's Geschichte, Bd. [illegible]

(4) Die Schilderung, welche Claudian in seinem Gedicht de bello Gildonico vers. 165—200 von dem Charakter des Gildo entwirft, stimmt ganz mit den Andeutungen Augustin's überein.

(5) Die bis zum Jahre 398 dauerte.

(6) Augustinus contra litt. Petiliani, lib. II, c. 83.

walkthätigen, zum Theil grausamen Maßregeln gegen die Donatisten werden zwar im Ganzen gemißbilligt, aber doch auch zugleich als solche bezeichnet, die nach dem Rathschluß der göttlichen Gerechtigkeit durch die Zucht der Leiden aus dem Verderben der Kirchenspaltung zurückführen sollten. Die Schrift des Optatus konnte daher, wie gut sie auch gemeint und wie milde sie auch in mancher Hinsicht gehalten war, dennoch keinen versöhnenden Eindruck auf die Donatisten hervorbringen, und hat schwerlich der donatistischen Sache erheblichen Abbruch gethan.

Nachtheiliger waren für dieselbe innere Zwistigkeiten und Parteiungen. Tichonius, ein wissenschaftlicher Mann, hatte sich den Donatisten angeschlossen, weil bei ihnen nach seiner Ueberzeugung die glaubenstreue kirchliche Gemeinschaft zu finden war (1). Als er nun aber mit Schriftforschung sich beschäftigte, und die Stellen verglich, welche auf die Ausbreitung des Reiches Christi unter den Völkern der Erde hinwiesen, fühlte er, während ihm der Hinblick auf die schon über so viele Länder sich erstreckende Kirche die Erfüllung jener Weissagungen zeigte, den Widerspruch der donatistischen Behauptung, daß die wahre Gemeinde des Herrn auf ein kleines Gebiet in Afrika beschränkt sei. Er suchte sich über diesen Widerspruch zu erheben, oder es sich zu vermitteln, auf welche Weise er, von den vermeintlichen Vorzügen seiner Partei nichts aufgebend, dennoch mit der Kirche überhaupt sich in Gemeinschaft wissen, und an der so augenscheinlichen Erfüllung jener göttlichen Verheißungen festhalten könne. Bei diesem Streben nach Vermittelung gelangte er zu der Auffassung, daß zwar, was die geschichtlichen Gründe der Kirchenspaltung betreffe, die Donatisten in so fern im Rechte seien, als an der Ordination Caecilians der Vorwurf der Glaubensuntreue hafte; dennoch aber dürfe man diejenigen,

(1) Ueber den Tichonius sind die Werke Augustin's contra epistolam Parmeniani und de doctrina Christiana und epist. 93 zu vergleichen.

welche an der Kirchengemeinſchaft mit Caecilian feſtgehalten hätten, nicht verdammen. Denn — hier trennte ſich Tichonius von der dogmatiſchen Anſchauung ſeiner Partei — in der irdiſchen Entwickelung des Reiches Chriſti ſtelle ſich noch nicht die auserleſene Gemeinde der Heiligen dar. Dieſe ſei weder in der Kirche außerhalb der Donatiſten, noch auch bei den Donatiſten ſelbſt zu finden. In dem Reiche Gottes auf Erden ſeien die Guten mit Böſen vermiſcht, und nicht die äußerliche, ſondern nur die innerliche Gemeinſchaft mit unwürdigen Mitgliedern der Kirche ſei verderblich. Tichonius ſprach zu der Zeit, als Parmenian donatiſtiſcher Biſchof zu Carthago war, dieſe Anſichten in einer Schrift aus, und berief ſich darauf, daß ſeine Ueberzeugung nicht vereinzelt daſtehe, ſondern bereits früher von Donatiſten geltend gemacht, und beſonders auch ſchon von einem Concilium zu Carthago ausgeſprochen ſei (1). Parmenian ſuchte ihn in einem ermahnenden Schreiben zu widerlegen, und die vermittelnde Auffaſſung des Tichonius wurde ſpäterhin durch ein donatiſtiſches Concil. verdammt; aber Nachwirkungen ſeiner Schrift dürften ſich doch in den gemäßigten Aeußerungen, welche Auguſtinus aus dem Munde mancher Donatiſten anführt, zu erkennen geben. Wenn Tichonius auf

(1) Auguſtinus bemerkt in epist. 93: scribit Tichonius, a ducentis et septuaginta episcopis vestris Concilium Carthagini celebratum, in quo concilio limatam esse sententiam atque decretam, ut traditoribus, immensi criminis reis, si baptizari nollent, pro integris communicaretur. Dieſer angebliche Beſchluß ſtimmt freilich mit der Anſchauung des Tichonius nicht überein, ſondern ſoll nur beſagen, daß man bei ſolchen Traditoren, welche ſich an die Donatiſten anzuſchließen wünſchten, aber der Wiedertaufe ſich nicht unterwerfen wollten, von der Wiedertaufe abſehen dürfe. Von dieſem Concilium findet ſich außer der von Tichonius gegebenen Nachricht ſonſt keine Spur. Wenn es gehalten worden iſt, ſo fällt es ohne Zweifel in die ſpätere Regierungszeit des Kaiſers Konſtantin, als die Donatiſten ſich im Ganzen ungeſtört ausbreiten konnten, damals mochten ſie eine ſolche mildere Maaßregel für zweckmäßig erachten.

seinem besonnenen Standpunkte eine Abschwächung der donatistischen Partei herbeiführte, so gab auf der anderen Seite die schwärmerisch überspannte Richtung der Donatisten zu verschiedenen Zerwürfnissen Veranlassung. Menschen, die sich in leidenschaftlicher Erregtheit zu einer Partei vereinigt haben, sind auch der Gefahr der Uneinigkeit unter einander selbst ausgesetzt. Vornehmlich haben wir der Maximianistische Spaltung unter den Donatisten hier zu erwähnen.

Nachdem Parmenianus ums Jahr 391 gestorben war, wurde Primianus sein Nachfolger. Primianus war ein hierarchisch hochmüthiger und heftiger Mann. Er hatte bald nach seiner Ordination seine bischöfliche Amtsgewalt gegen Kleriker und Mitglieder seiner Gemeinde mit empörender Strenge ausgeübt, und dem Vorwurf auf sich geladen, daß er, gegen den Rath seiner Geistlichen und gegen den Wunsch und die Bitte seiner Gemeinde und ihrer Aeltesten, unwürdige Menschen in die Kirchengemeinschaft aufgenommen habe (1). Ein solches Verfahren blieb nicht ohne ernstlichen Widerspruch, und Primianus faßte in Folge des Gegensatzes, der gegen seine Amtsführung hervortrat, besonders einen Widerwillen gegen seinen Diaconus Maximianus, der sich der Blutsverwandschaft mit dem gefeierten Bischof Donatus rühmte, und vielleicht im Vertrauen auf diese Verwandschaft sich mit größerer Rücksichtslosigkeit, als es für seine Stellung geeignet war, gegen den Bischof äußerte. Primianus in seiner Erbitterung gegen den Diaconus berief seine Geistlichen zu einer Versammlung, und forderte von ihnen, daß sie ihre Zustimmung zur Excommunication des Maximian erklären sollten, und als sie betroffen schwiegen, — denn Maximianus stand in Achtung und Ansehen, — sprach er ohne Weiteres die Excommunication aus. Aber Maximianus war keines-

(1) Ueber das Folgende ist zu vergleichen: enarr. 2, in Psalm. 36, lib. de gestis cum Emerito, epist. 43 und 93, contra Cresconium Donatistam lib. III. und IV.

wegs gesonnen, dieses Urtheil widerstandslos hinzunehmen. Im Vertrauen auf sein Recht, und von Briefen seiner Freunde und Anhänger unterstützt, wandte er sich an die benachbarten donatistischen Bischöfe, stellte dar, daß er ohne Gehör, Urtheil und Recht excommunicirt sei, beschuldigte den Primianus mancher Vergehungen, und trug darauf an, daß derselbe vor ein bischöfliches Forum zur Verantwortung gezogen werde. Eben dieser Antrag war auch in den Briefen ausgedrückt. Dreiundvierzig Bischöfe begaben sich nach Carthago. Primianus wurde von ihnen vorgeladen, aber umsonst. Die Bischöfe machten darauf das Anerbieten, daß sie zu ihm kommen wollten, um die Anklagen gegen ihn zu untersuchen. Auch das verweigerte Primianus, und wies die Abgesandten mit Verachtung zurück. Er ließ von Bischöfen sogar den Eintritt in die Kirchen verwehren. Entrüstet reisten sie wieder ab, nachdem sie vorläufig ein Verdammungsurtheil über ihn ausgesprochen hatten, jedoch mit dem Vorbehalte, daß seine Sache abermals an einem anderen Orte und vor einer noch zahlreicheren Synode untersucht und abschließlich entschieden werden solle.

Dies geschah in der Byzacenischen Stadt Cabarsussis. Dort versammelten sich über hundert Bischöfe, größtentheils aus Tripolis und Byzacena. Noch einmal wurde Primianus vorgeladen, aber eben so vergeblich als vorher zu Carthago, und so wurde er denn, in Bestätigung des schon zu Carthago ausgesprochenen Urtheils, des priesterlichen Amtes auf immer verlustig erklärt. Zugleich verfügte die Synode, daß diejenigen Kleriker, welche nicht binnen einer festgesetzten Frist gänzlich die Kirchengemeinschaft mit ihm meiden würden, ebenfalls ihrer Aemter entsetzt sein sollten, und daß ferner diejenigen Gemeindeglieder, welche nicht bis zu einem bestimmten Tage sich völlig von dem Primianus getrennt hätten, excommunicirt seien, und alsdann nur noch vermittelst der Kirchenbuße wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden könnten. Die Bischöfe zu Cabarsussis

schritten darauf zur Erwählung eines andern Bischofs an Primians Stelle. Die Wahl fiel auf Maximian. Zwölf von den Bischöfen vereinigten sich zu seiner Ordination. Unter diesen befanden sich die Bischöfe Prätextatus von Assura, Felicianus von Musta und Salvius von Membrosa.

Aber die Beschlüsse der Synode zu Cabarsussis gelangten bei den Donatisten durchaus zu keiner allgemeinen Anerkennung. Primianus hatte eine weit größere Zahl von Anhängern, als Maximianus, dessen Partei sich, ausgenommen in den erwähnten beiden Gegenden, nur wenig ausbreitete, und besonders kam ihm sein Einverständniß mit dem berüchtigten Freunde Gildos, dem gefürchteten Bischofe Optatus von Thamugada, zu statten. Im Jahre 394 versammelten sich dreihundert und zwölf donatistische Bischöfe zu einem Concilium in Baga. Von einer Untersuchung der Anschuldigungen gegen Primian war hier überall nicht mehr die Rede. Primianus erschien in der Versammlung nicht als Beklagter, sondern als Mitrichter über die Maximianisten, welche zur Theilnahme an der Synode schon gar nicht mehr eingeladen waren. Es wurde beschlossen: Maximian nebst den zwölf Bischöfen, die seine Ordination vollzogen hätten, und denjenigen karthagischen Klerikern, welche gegen Primian Partei ergriffen hätten, sollten von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein. Den übrigen Bischöfen und Geistlichen, welche sich gegen Primianus erklärt hatten, wurde bis zu einem bestimmten Zeitpunkte, ungefähr innerhalb Jahresfrist, die Rückkehr zur Kirchengemeinschaft noch freigelassen, und sie sollten, wenn sie diesen Zeitpunkt inne hielten, in ihren priesterlichen Ehren und Aemtern wieder aufgenommen werden. Würden sie jedoch diesen Zeitpunkt unbenutzt verstreichen lassen, so sollte auch gegen sie die ausgesprochene Excommunication in Kraft treten, und nur auf dem Wege der Kirchenbuße ihnen die Wiederversöhnung mit der Kirche noch möglich sein.

Wenn nun aber auch manche Bischöfe, welche sich zu

Maximian gehalten hatten, nebst ihren Gemeinden innerhalb der von dem Concilie festgesetzten Frist zur Kirchengemeinschaft mit dem Primian zurückkehrten, so blieb doch, als die Frist verstrichen war, noch eine namhafte Zahl der maximianistischen Partei übrig. Gegen diese trat jetzt die Hauptpartei der Donatisten unter Berufung auf die Beschlüsse des Conciliums zu Bagai mit gerichtlicher Klage auf, und forderte von dem Proconsul Seranus, daß den excommunicirten Bischöfen die Basiliken, von welchen sie nicht freiwillig zurücktraten, abgesprochen und genommen würden. Seranus entschied zu Gunsten der Kläger, ein Beweis, daß damals die Gesetze gegen die Donatisten durchaus nicht beachtet wurden. Denn hätte der Proconsul gemäß den — doch nicht aufgehobenen — Constitution des Kaisers Gratian das Recht handhaben wollen, so hätte er den Donatisten entwerfen müssen, daß gegen sie dasselbe zu erkennen sei, was sie gegen die Maximianisten forderten. Ohne Zweifel war aber auf seinen Ausspruch die durch den unwürdigen Optatus von Thamugada vermittelte Verbindung der Donatisten mit Gildo von Einfluß (1). Auch wußte Optatus durch Zwangsmaaßregeln der richterlichen Entscheidung Nachdruck zu geben, und ebenfalls die Volksjustiz machte sich unter seinem Schutze gegen die hartnäckigen Maximianisten geltend. Die Basilika, in welcher Maximian seine Gemeinde zum Gottesdienste versammelte, ward in einem Volksaufstaufe zerstört. Empörend war die entwürdigende Verfolgung gegen den hochbejahrten Bischof Salvius von Membresa. Auch namentlich Salvius, an dessen Stelle Primianus schon einen anderen Bischof, Restitutus, geweiht hatte, wurde vor Seranus angeklagt, daß er sich ungeachtet der zu Bagai über ihn verhängten Excommunication auf seinem Bischofssitze zu behaupten suche (2). Seine Vertheidigung wurde

(1) Contra litt. Petiliani, lib. II, c. 83.

(2) Contra Cresconium Donatistam lib. IV. c. 4 und 48—49, verglichen mit contra epistolam Parmeniani, lib. III, c. 5.

von dem Proconsul zurückgewiesen. Aber die Membresitaner hatten den Salvius lieb, und waren nicht geneigt, zur Ausführung der richterlichen Entscheidung die Hand zu bieten. Da rotteten sich die benachbarten Abitinenser zusammen, zogen nach Membresa, schlugen die Anhänger des Salvius zurück, bemächtigten sich des alten Bischofs, und ließen sich nicht daran genügen, ihn aus seiner bischöflichen Kathedrale zu vertreiben, sondern verhöhnten und mißhandelten den Greis noch außerdem auf das Schmachvollste.

Die Städte Assura und Musta, wo Prätextatus und Felicianus dem gegen sie erlassenen richterlichen Befehle nicht Folge leisten wollten, waren vor ähnlichen Auftritten, als zu Membresa vorgekommen waren, besorgt[1]. Sie befürchteten die Ankunft Gildonianischer Soldaten, denn Optatus hatte schon gedroht. So drangen denn die Bürger der beiden Städte in ihre Bischöfe, daß sie zur Kirchengemeinschaft mit dem Primianus zurückkehren möchten, und Prätextatus und Felicianus gaben endlich nach. Optatus übernahm es jetzt, ihnen die Wiedervereinigung mit der Hauptpartei der Donatisten auszuwirken. Zur Jahresfeier seiner Ordination versammelten sich, wie zu einem Hoflager, viele donatistische Bischöfe in Thamugada, unter ihnen auch Primianus[2]. Prätextatus und Felicianus erschienen vor der Versammlung, und da Optatus ihr Fürsprecher war, so wurden sie, unter Belassung ihrer Würden und Aemter, und ohne daß von Kirchenbuße oder Wiedertaufe die Rede gewesen wäre, gegen den ausdrücklichen Beschluß des Conciliums von Baga wieder aufgenommen. Indessen erregte doch dieses Verfahren manche Unzufriedenheit, und gab zu neuen Spaltungen unter den Donatisten Veranlassung.

---

(1) Contra Cresconium lib. IV, c. 25.

(2) Epist. 108.

Zehntes Capitel.

Auguſtinus als Presbyter im Verhältniß zu den Donatiſten. Seine früheſten Schriften gegen dieſelben.

Wir haben dieſes Bild der weitgreifenden donatiſtiſchen Kirchenſpaltung zu entwerfen geſucht, weil dieſelbe zu Auguſtin's Wirkſamkeit in der bedeutendſten Beziehung ſteht. Auguſtinus war der entſchiedenſte und gewaltigſte Gegner der Donatiſten. Wenn er auch erſt ſeit ſeinem Eintritt ins geiſtliche Amt ſeine Polemik gegen ſie begann, und früher, in ſeiner asceticſch-klöſterlichen Zurückgezogenheit, ſich — abgeſehen von ſeiner Bekämpfung der Manichäer — nicht ſowohl mit kirchlichen Streitigkeiten beſchäftigte, als vielmehr mit der Erforſchung der göttlichen Wahrheit aus der heiligen Schrift und auf ſicherem Glaubensgrunde, ſo darf doch nicht geſagt werden, daß erſt ſeine prieſterliche Stellung den Gegenſatz gegen die Donatiſten bei ihm hervorgerufen habe(1). Denn nicht allein mußte er bei ſeiner klaren Beſonnenheit an vielem Einzelnen der donatiſtiſchen Partei den entſchiedenſten Anſtoß nehmen, ſondern es zeigt uns auch der Rückblick auf ſeine innere Entwickelung, daß ihm die von den Donatiſten behauptete Abhängigkeit der ſacramentlichen Gnadenwirkungen von der ſubjectiven Beſchaffenheit der Ausſpendenden, und die Losreißung von der großen Geſammtheit der Kirche höchſt verderblich erſcheinen mußte. Seine Entwickelung bis zu dem entſcheidenden Lebenspunkte, ſeit welchem er Verſöhnung mit Gott und Kraft zur Heiligung fand,

(1) In den Schriften, die Auguſtinus verfaßte, bevor er Presbyter in Hippo geworden war, ſind faſt gar keine Beziehungen auf die Donatiſten zu entdecken. Vielleicht war auch Thagaſte nur wenig von der donatiſtiſchen Bewegung betroffen worden.

jene Spaltung lag im ganzen Umfange vor seinen Augen, als er nicht mehr von der Außenwelt zurückgezogen, und nur von gleichgesinnten Freunden umgeben, den Frieden der Contemplation suchte und an seiner geistigen Vervollkommnung arbeitete, sondern eine große Gemeinde, deren mannichfache Nothstände, geistliche Bedürfnisse und Schäden er sah, zu erbauen hatte. Grade damals, als er sein Presbyterat an der Kirche zu Hippo übernahm, waren die Verhältnisse der Donatisten von solcher Art, daß sie ihn besonders dringend zum Streite für die Kirche veranlaßten. Es war damals gerade die Zeit, in welcher Optatus von Thamugada, auf Gildos Freundschaft gestützt, seine Schreckensherrschaft ausübte. Optatus war gewaltthätig und raubsüchtig, dabei kriechend unterwürfig gegen Gildo, den er aber für seine Zwecke zu benutzen wußte. Gildo half die Anschläge seines Freundes gegen die Kirche mit bewaffneter Hand ausführen (1). Optatus riß das Eigenthum katholischer Christen an sich, und dehnte seine Proselytenmacherei bis zur Zerreißung der engsten Bande des Familienlebens aus. Gewiß oft wurde die Wiedertaufe unter Drohungen erzwungen. Die Gesetze waren machtlos. Von den umherschweifenden Circumcellionen wurden katholische Kleriker und Laien gemißhandelt, verhöhnt und an ihrem Besitz geschädigt (2). Während nun Augustinus durch diese empörenden Verhältnisse zur Bekämpfung der Donatisten gedrungen wurde, bot ihm die maximianistische Spaltung die erwünschtesten Waffen dar. Er durchschaute sogleich, daß Alles, was die Donatisten den Katholischen zum Vorwurfe machten, durch die Berufung auf ihr eignes Verfahren widerlegt werden könne, und daß alle Gründe, mit welchen sie die Wiedertaufe vertheidigten, durch die Beschlüsse des Conciliums zu Baga und durch die Wiederaufnahme der Bischöfe Prätextatus und Felicianus haltlos gemacht würden.

(1) Contra litt. Petiliani, lib. II. c. 83. (2) Epist. 88.

Der tiefe Schmerz, mit welchem die donatistische Spaltung sein für die Einheit der Kirche glühendes Gemüth erfüllte, wurde wo möglich noch größer durch die Zerrüttung, welche gerade auch in den Kirchensprengel von Hippo durch die Donatisten eingedrungen war (1). In Hippo war nicht allein der bischöfliche Sitz des Valerius, sondern auch des donatistischen Bischofs Proculejanus. Es waren dort die Donatisten so zahlreich, daß die Katholischen, als der Vorgänger des Proculejanus, der Bischof Faustinus, den donatistischen Bäckern das Brodbacken für die Gegenpartei untersagt hatte, sich wegen der Beschaffung ihres Brodbedarfs in Verlegenheit befanden. Oft herrschte in einem und demselben Hauswesen der Zwiespalt im Glauben. Gatten und Gattinnen, Eltern und Kinder, Dienstherren und Dienstboten waren oftmals uneins hinsichtlich der höchsten — am innigsten vereinigenden, oder auch am tiefsten trennenden — Angelegenheiten des Lebens, hatten keine Gemeinschaft im Gotteshause und am Sakramente (2). Wie schmerzlich mußte es für Augustinus sein, wenn zu derselben Zeit, in welcher er bei sonntäglicher und festtäglicher Feier sein heiliges Amt verwalten wollte, ein großer Theil der Hipponenser sich zum Gottesdienst der Donatisten versammelte, und wie schmerzlich mußte ihn damals, als er zu Hippo die Entweihung der Märtyrertage beseitigte, der Gegensatz berühren, daß gleichzeitig der wüste Lärm des Festgelages aus der Basilika der Donatisten hervorscholl! (3) Die Macht der Kirchenzucht wurde durch den kirchlichen Hader beeinträchtigt. Es konnte geschehen, daß Gemeindeglieder, wenn sie wegen ihres unsittlichen Lebenswandels zurechtgewiesen wurden, erbittert und

(1) Tract. 13 in evang. Joh.: noverit caritas vestra, magnum dolorem me pati de hac re. Non enim dico: si loquar tota die, si plangam tota die, non sufficio; sed si convertar in lacrymas et lacrymae fiam, in linguas et linguae fiam, parum est. Epist. 93.

(2) Epist. 33.

(3) Epist. 29.

mit dem Wunsche, sich zu rächen, zu den Donatisten übergingen, und von diesen ohne sorgfältige Prüfung, unter Zurücksetzung der Kirchenzucht, aufgenommen und von neuem getauft wurden. Dies ergiebt sich aus folgendem Beispiele: Ein junger Mensch in Hippo hatte seine Mutter oft geschlagen. Die Gemißhandelte suchte und fand Schutz bei ihrem Bischofe. Darüber gerieth aber der Sohn in solchen Zorn, daß er gegen die Mutter die Worte ausstieß: „ich werde unter die Partei des Donatus gehen, und dann dein Blut trinken". Sofort meldete er sich bei dem donatistischen Bischofe zum Uebertritt, wurde angenommen, und stand, mit den weißen Taufgewändern angethan, in der donatistischen Basilika, während es bekannt war, daß er gegen seine Mutter gewüthet habe und wüthen wolle(1).

Ebenfalls konnte es geschehen, daß katholische Geistliche auf kirchliche Zurechtweisungen und Strafen mit dem Uebertritte zu den Donatisten antworteten. In dem unfern von Hippo belegenen Orte Mutigena befand sich ein Diaconus Rusticianus, der sich aber lieber in Hippo aufhielt, als dort, wo er als Geistlicher angestellt war(2). Der Bischof Valerius bemerkte dies mit Unwillen, und sagte oft zu ihm mit väterlicher Ermahnung: „was thust du hier? Warum verläßest du deinen Platz? Warum arbeitest du nicht mit deinem Presbyter zusammen? Warum giebst du unserm Hippo den Vorzug vor Mutigena, wohin du dich verbunden hast?" Der Diaconus suchte sich zu entschuldigen: er sei

(1) Epist. 34.

(2) Serm. de Rusticiano Subdiacono. (Opp. tom. IX.) Die Echtheit dieser Predigt wird von den Benedictinern bezweifelt; ich bin indessen der Ansicht, daß die Predigt im Wesentlichen vom Augustinus herrühre, und daß insonders die angeführte Stelle ein charakteristisches Gepräge der Glaubwürdigkeit habe. Allerdings ist die Annahme nothwendig, daß in dieser Predigt Interpolationen vorhanden seien. Doch würde es zu weit führen, hierüber das Nähere auseinanderzusetzen. Uebrigens zeigt die Vergleichung mit epist. 23, daß wir berechtigt waren, die mitgetheilte Erzählung an obiger Stelle einzufügen.

für das einsame Leben nicht geeignet; ein Kleriker habe er sein wollen, kein Mönch; aber in Mutigena könne er keinen Umgang finden. Darauf antwortete der ehrwürdige Greis: „du bist mit einem Weibe verbunden, suche keine Trennung. Deine Kirche ist zu Mutigena, nicht hier; dort hast du deinen Namen gegeben; nicht in Hippo. Hast du nicht der Welt entsagt und deinen Freunden und deinem Blute?“ Aber der Diaconus achtete nicht auf die Ermahnungen des Bischofes. Er suchte nicht in Hippo die fördernde Einwirkung geistlicher Gemeinschaft, sondern ihn verlangte nach weltlicher Genossenschaft und weltlichen Vergnügungen. Als ein munterer Gesellschafter war er bei Trinkgelagen gern gesehen. Er wechselte mit seinen Freunden häufige Einladungen. Dadurch gerieth er in Schulden, die er nicht bezahlen konnte, wurde von seinen Gläubigern gedrängt, und gab durch sein lockeres, ungeistliches Leben zu vielem Aergerniß Veranlassung. Die Folge war endlich, daß er von seinem Presbyter excommunicirt ward. Aber jetzt schloß er sich den Donatisten an, und es ward gesagt, daß er bei diesen die Wiedertaufe und eine neue Anstellung als Diaconus empfangen habe. An der Kirche zu Spanianum war ein Subdiaconus Namens Firmus angestellt. Dieser unterhielt mit einigen Frauen, welche sich dem asketischen Leben geweiht hatten, einen unerlaubten und verdächtigen Umgang. Es ward ihm sein Betragen verwiesen, und da er sich um den Verweis nicht kümmerte, wurde er seines geistlichen Amtes entsetzt. Sogleich begab er sich zu den Donatisten und ließ sich von ihnen taufen. Zwei von jenen Frauen, mit denen er verkehrt hatte, folgten seinem Beispiele. Als Donatist gesellte er sich zu den zügellosen Schaaren der Circumcellionen, und wahrscheinlich schwärmten jene beiden Frauen, eben so wie er und mit ihm verbunden, unter den Circumcellionen umher (1).

(1) Epist. 35.

Gewaltthätigkeiten der Circumcellionen und Verhöhnungen und Bedrohungen der Katholischen durch donatistische Priester kamen in der Diöcese von Hippo gewiß häufig vor. Zu Hasna zum Beispiel brachen die Circumcellionen in die katholische Basilika ein und zertrümmerten den Altar (1). Zu Spanianum, auf dem Gute einer katholischen Frau, schrie der dortige donatistische Priester, als Augustinus einmal von Vielen begleitet vorüberging, ihnen nach, daß sie Verräther und Verfolger seien. Auch die Besitzerin des Landgutes schmähte er, und drohte einem Landmann, der ein Kirchengrundstück gepachtet hatte (2). Wir wollen nun nicht behaupten, daß nicht auch die Donatisten gar manche begründete Klagen gegen die Katholischen gehabt hätten. Jedenfalls aber erhellt die traurige Zerrüttung, die durch die donatistische Spaltung in das Bisthum Hippo eingedrungen war, und Augustinus hatte also auch wegen der ihm zunächst liegenden kirchlichen Verhältnisse alle Ursache, den geistigen Kampf zu beginnen, den er von jetzt an, vor persönlichen Gefahren nicht zurückbebend, mit großem Erfolge sein ganzes Leben hindurch fortsetzte (3).

Augustinus hegte als Presbyter den sehnlichen Wunsch, daß zwischen den beiden Parteien die streitigen Punkte auf dem Wege ruhiger Verhandlung erwogen und vereinbart werden möchten (4). Nichts hätte er wohl lieber gesehen, als eine mündliche Besprechung, und die Bekanntmachung derselben, über deren Erfolg er nicht zweifelhaft war, an die Gemeinden (5). Da aber die Donatisten, entweder aus fanatischer Abneigung, oder aus einem Gefühl von der innern Schwäche ihrer Partei, sich auf keine Verhandlung einlassen wollten, so hielt er es wenigstens für zweckmäßig, in der Kirche zu Hippo seine eignen Briefe in dieser An-

---

(1) Epist. 29. (2) Epist. 35. (3) Possidius, c. 12. (4) Epist. 23. (5) Dies ergiebt sich aus der freilich etwas später geschriebenen epist. 33, aber auch aus epist. 23.

gelegenheit vorzulesen, um darauf hinzuweisen, daß die Donatisten auf ihre Sache kein festes Vertrauen setzten(1). Ueberhaupt erachtete er es seit dem Beginn seines priesterlichen Amtes für seine heilige Pflicht, vor der Gemeinde gegen die Donatisten Zeugniß abzulegen. Er war damals durchaus nicht dafür, daß die Vereinigung der donatistischen Partei mit der Kirche durch Zwangsmaaßregeln erstrebt werde(2). Lediglich auf dem Wege der innern Ueberzeugung schien ihm damals, und das mit Recht, die Kirche den Sieg erkämpfen zu müssen. Nur gegen donatistische Gewaltthätigkeiten sollte nach seiner Ansicht der Schutz der Gesetze angerufen werden, und auch dann sollte die Kirche den in ihr waltenden Geist der Liebe und des Friedens nicht verleugnen (3). Aber mit dem Wort sollte ungehemmt für die Wahrheit gestritten werden. Oft also ergriff er in seinen Predigten das Wort, um die Donatisten zu bekämpfen und die Kirche gegen sie zu vertheidigen, sei es nun, daß er seine Gegner gar nicht nannte, und die polemische Beziehung seiner Rede nur aus der Lehrentwickelung sich ergab, oder daß er ausdrücklich, bald kürzer, bald ausführlicher, auf die Fragen und Zustände der Kirchenspaltung einging (4). Dann pflegte er aufmerksam darauf zu machen, daß Liebe und Demuth, Verleugnung des Eigenwillens und unbedingte Hingebung an die göttliche Offenbarung in Christo, diese Zeugnisse von der Wirksamkeit des heiligen Geistes, nur in der Kirche zu finden seien. Seinen Schmerz wegen der Spaltung hat er gewiß oft vor der Gemeinde ausgeschüttet(5), doch erhob er sich auch durch die Betrachtung, daß selbst die in dem Reiche Gottes auf Erden befindlichen Aergernisse von der göttlichen Weisheit wieder zur Erbauung der Kirche gelenkt würden; wie er denn einmal

(1) Epist. 23 vergl. mit dem sermo de Rusticiano Subdiacono.
(2) Epist. 93 und 185. Retractt. lib. II. c. 5.
(3) Epist. 29. (4) Possidius, c. 7.
(5) Zu vergl. die schon vorher angeführte Stelle aus dem tract. 43 in evang. Joh.

in einer Homilie sagt: „wenn die Häretiker schmähen, so werden die Unmündigen im Glauben beunruhigt, wenn sie beunruhigt werden, so suchen sie, und ihr Suchen ist gleichsam ein Anstoßen an die Mutterbrust, daß aus dieser so viel fließe, als zur Stillung der Unmündigen ausreicht“ (1).

Von den Streitschriften des Augustinus gegen die Donatisten gehören der Zeit seines Presbyterats nur wenige an. Donatus von Carthago hatte in einem Briefe nachzuweisen gesucht, daß die wahre christliche Taufe nur bei den Donatisten zu finden sei. Augustinus verfaßte eine Widerlegung, die aber nicht auf uns gekommen ist (2). Außerdem haben wir noch seinen Brief an den donatistischen Bischof Maximinus (3) und seinen Psalmus Abcdarius (4) hier zu erwähnen. Der Brief an den Maximinus hatte folgende Veranlassung: Augustinus hörte, daß der bereits erwähnte Diaconus zu Mutigena von Maximinus die Wiedertaufe empfangen habe. Dies bekümmerte ihn sehr, zumal man ihm sonst gesagt hatte, daß Maximinus mit den donatistischen Ansichten von der Wiedertaufe nicht übereinstimme. Um genauere Nachrichten einzuziehen, reiste er nach Mutigena. Seine dortigen Erkundigungen, wenngleich nicht völlig überzeugend, waren doch noch weniger geeignet, ihn zu beruhigen. Traurig kehrte er nach Hippo zurück. Valerius war damals abwesend. Sonst hätte Augustinus vielleicht seinen Bischof zu einem Briefe an den Maximinus bewogen, oder er hätte im Namen des Bischofs geschrieben. Jetzt aber, da ihm die Angelegenheit keine Zögerung zu gestatten schien, blieb ihm nichts übrig, als sich selbst brieflich an

(1) Serm. 51.

(2) Liber contra epistolam Donati. Zu vergl. Retractt. lib. I, c. 21.

(3) Epist. 23. Aus der Vergleichung von epist. 105 und de civitate Dei lib. XXII, c. 8 wird geschlossen, daß Maximinus Bischof zu Sinis in der Nähe von Hippo gewesen, in späterer Zeit aber zur katholischen Kirche übergetreten und katholischer Bischof zu Sinis geblieben sei.

(4) Psalmus contra partem Donati. (Opp. tom. IX.)

Maximin zu wenden. Um Mittheilung des Sachverhalts ersuchend, bat er zugleich, daß sich doch Maximinus, im Falle seiner Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre von der Taufe, nicht durch Menschenfurcht vom offenen Bekenntniß möge zurückhalten lassen. „Fürchte", ruft er ihm zu, „im Hinblick auf Christum weder den Tadel noch die Macht eines Menschen. Die Ehre dieser Welt vergeht, ebenso vergeht auch das Trachten nach dieser Ehre. In dem zukünftigen Gerichte Christi können keine Chöre mit erhabenen Stufen, keine Bischofsstühle mit kostbarer Bekleidung, keine Schaaren zur Begrüßung herbeieilender und singender Sanctimonialen etwas zur Vertheidigung beitragen, wenn das Gewissen anzuklagen und der Richter des Gewissens zu urtheilen beginnt. Was uns hier ehrt, belastet uns dort, was uns hier erhebt, beschwert uns dort. Alles, was hier zur Zeit und wegen des Nutzens für die Kirche uns zur Ehre geschieht, kann wohl mit gutem Gewissen vertheidigt werden, aber unser böses Gewissen nicht vertheidigen". Augustinus spricht dann seine eigne Ueberzeugung von der Taufe aus. „Ich kenne nur Eine Taufe, nämlich die Taufe, welche mit dem Namen des Vaters und Sohnes und des heiligen Geistes geheiligt und bezeichnet ist. Wo ich diese finde, da erkenne ich sie an. Ich reiße nicht nieder, was meines Herrn ist, ich verleugne nicht das Feldzeichen meines Königs". So wenig, als es möglich sei, die Beschneidung zu wiederholen, dürfe die Taufe wiederholt werden. Augustinus schildert darauf den durch die Kirchenspaltung verursachten traurigen Zustand der nordafrikanischen Kirche, und fügt hinzu: „wenn ein solches Aergerniß, ein solcher Triumph des Teufels, ein solches Verderben der Seelen durch deine Besonnenheit und Klugheit und Liebe, die wir dem schuldig sind, der für uns sein Blut vergossen hat, aus diesen Gegenden verbannt wird, wer mag es dann mit Worten aussprechen, welchen Lohn dir der Herr dadurch bereiten mag, daß durch dein heilsames und nachahmungswürdiges

Beispiel auch die Genesung der übrigen Glieder, die in ganz Afrika so elend darniederliegen, herbeigeführt werde? Wie fürchte ich, daß ich, da du mein Herz nicht sehen kannst, dir vielleicht mit mehr Anmaßung als Liebe zu reden scheine! Aber ich weiß nichts Anderes zu thun, als daß ich dir meine Worte darstelle, und Gott meinen Geist". Augustinus ladet endlich den Maximinus dringend zu einer friedfertigen Verhandlung ein. Möchten die alten Vorwürfe zwischen ihnen nicht ausgesprochen werden. Die Gemeinde müsse von dem Geschehenen in Kenntniß gesetzt werden. Doch verspricht Augustinus, hierbei alles Aufregende und Drohende zu vermeiden. „Laß uns", schreibt er, „so handeln, wie die Sache es fordert; laß uns mit Vernunftgründen handeln, laß uns nach der Autorität der heiligen Schrift handeln. Friedlich und ruhig wollen wir, so viel wir können, bitten und suchen und anklopfen, auf daß wir empfangen und finden und uns aufgethan werde. Vielleicht geschieht es dann, daß mit Hülfe des Herrn durch unsre einmüthigen Versuche und Gebete jene große Entartung und Gottlosigkeit in Afrika bei uns aufzuhören beginnt". Wir haben aber schon bezeichnet, daß die gute Absicht dieses Schreibens nicht erreicht wurde.

So wie Augustinus in seinem Schreiben an den Maximinus darauf hindeutet, daß es sein Augenmerk sei, der Gemeinde, von welcher in Betreff der Donatisten manche verworrene und unrichtige Meinung gehegt werden mochte, eine klare Auffassung der Kirchenspaltung mitzutheilen, verfaßte er zu demselben Zwecke einen Psalmus Abecdarius [1]. Dieser apologetische und polemische Psalm sollte nämlich in der Kirche vorgesungen werden, und Augustinus hoffte, daß dadurch selbst den ungebildetsten Mitgliedern der Gemeinde das Hauptsächlichste, worauf es bei der Beurtheilung der donatistischen Spaltung ankomme, sich einprägen werde. Nach

[1] Retractt. lib. I. c. 20. Der Psalm war ein Abecdarius, weil die einzelnen Strophen fortschreitend mit den einzelnen Buchstaben des Alphabets anfingen.

jeder einzelnen Strophe fiel die Gemeinde mit den Worten ein: „ihr Alle, die ihr euch des Friedens freuet, urtheilet jetzt, welches das Wahre ſei“. Auguſtinus entwarf in dem Pſalm mit kurzen Zügen die Geſchichte der donatiſtiſchen Spaltung, größtentheils nach dem Werke des Optatus von Mileve. Er wies darauf hin, daß in dem Reiche Gottes auf Erden die Guten von den Böſen äußerlich nicht getrennt werden könnten. Dies ſei weder zur Zeit des alten Teſtaments geſchehen, noch damals, als der Erlöſer auf Erden gewandelt habe. Die unwürdigen Mitglieder der Kirche hienieden müßten entweder durch die Zucht gebeſſert, oder um der kirchlichen Einheit willen mit Geduld getragen werden, und Alles, was ſie im Namen Chriſti mittheilten, könne durch ihr ſündliches Leben ſeiner Kraft nicht beraubt werden. Auf den Widerſpruch, in welchen die Donatiſten mit ihren wiedertäuferiſchen Grundſätzen durch ihr Verfahren gegen die Maximianiſten gedrängt ſeien, wird kurz hingedeutet. Am Schluß des Pſalms wird die Kirche redend eingeführt, als eine trauernde und liebreiche Mutter, die ihre abtrünnigen Kinder zu ſich zurückruft.

Elftes Capitel.

Die übrigen Schriften des Auguſtinus aus der Zeit ſeines Presbyterats.

Keine ſüßere Beſchäftigung kannte Auguſtinus, als ſich, ſei es allein oder vereint mit gleichgeſinnten Freunden, in die Betrachtung und Erforſchung des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift zu vertiefen (1). Wenn er als Prediger

(1) Serm. 339: nihil est melius, nihil dulcius, quam divinum scrutari, nullo strepente, thesaurum; dulce est, bonum est.

und Seelsorger sein Amt ausübte, oder solchen Richtungen, welche nach seiner Ueberzeugung verderbliche Entartungen der kirchlichen Entwickelung waren, durch Wort und Schrift entgegen trat, so fühlte er neben dem Lohn dieser Wirksamkeit auch die Bürde des Amtes und die Mühsal und den Schmerz des Kampfes. Aber wenn er dann von dieser nach Außen gerichteten, unruhigen Thätigkeit sich zurückgezogen hatte, die Blätter der heiligen Schrift vor ihm aufgeschlagen waren, und er unter stillem Nachsinnen aus der Fundgrube der göttlichen Wahrheit schöpfte, oder seinen Vertrauten mittheilte, was ihm aus dem Worte Gottes aufgeschlossen war, so empfand er tiefinnerlich die erleuchtende und erquickende Kraft der göttlichen Offenbarung, und neue Kraft zur Hingebung an seinen Beruf mußte aus den heiligen Urkunden durch seinen in dieselben sich eintauchenden Forschungsblick ihm zuströmen. Er beschäftigte sich als Presbyter viel mit Schriftforschung, deren Ergebnisse uns noch jetzt in mehreren exegetischen Werken vor Augen liegen.

Wir erwähnten früher die beiden Bücher über die Genesis, in welchen er die manichäischen Vorwürfe durch allegorische Deutung zurückzuweisen suchte. An die wörtlich geschichtliche Auffassung dieses Buches der heiligen Schrift mochte er sich, im Bewußtsein der Schwierigkeit einer solchen Aufgabe, damals noch nicht wagen, obgleich er die Ueberzeugung hegte, daß ebenfalls die geschichtlich-wörtliche Erklärung der biblischen Erzählung von den Anfängen der Welt und der Geschichte der Menschheit möglich sei. Denn er war ja davon überzeugt, daß Alles, was in der heiligen Schrift als geschichtliche Thatsache berichtet werde, sich auch wirklich also begeben habe, und in geschichtlicher Wirklichkeit die Anschauung der göttlichen Offenbarung darbiete. In diesem Sinne versuchte er bald darauf, nachdem er in Hippo Presbyter geworden war, sich die frühste Urkunde der göttlichen Offenbarung zum Verständniß zu bringen, und auch Anderen das Verständniß derselben zu eröffnen. Aber als er

dieſe Arbeit begonnen und bis zum ſechsundzwanzigſten Verſe des erſten Capitels fortgeführt hatte, erkannte er, daß er eine Aufgabe, die ihm noch zu ſchwer ſei, ſich geſtellt habe. Die begonnene Auslegung blieb ein Bruchſtück, und fand erſt durch ein ſpäteres Werk nach mehreren Jahren ihre Ergänzung und reifere Entwickelung (1).

Indeſſen iſt doch auch jenes Bruchſtück (2) eine werthvolle Reliquie, zeigt die harmoniſche Vereinigung eines ſpeculativ-dialektiſchen Geiſtes, der im Forſchen nach der Wahrheit an keiner ſchwierigen Stelle vorübereilen will, mit einem glaubensreichen Gemüthe, das ſich, eingedenk der Grenzen des menſchlichen Erkennens, auf den ſichern Boden des Glaubens zurückzieht, wenn der forſchende Blick nicht weiter auf feſten Stufen der Erkenntniß emporzuklimmen vermag. Auguſtinus hatte genug bei den Manichäern und den Akademikern gelernt, um ſowohl das Verderbliche eines phantaſtiſchen Dogmatismus, als auch eines bodenloſen Scepticismus einzuſehen. Seitdem er vermittelſt der platoniſchen Philoſophie ſich der Kirche gläubig angeſchloſſen hatte, ſtanden ihm die Grundpfeiler der Wahrheit unerſchütterlich feſt. Daß er, von dieſem Grunde ausgehend, zur vollſtändigeren Erkenntniß gelangen werde, war ihm theils Gewißheit, theils Hoffnung; aber er war auch in Betreff der heiligen Schrift fern davon, eine mögliche Auffaſſung für die wirkliche Auffaſſung auszugeben. Er blieb lieber auf dem Standpunkt der Selbſtbeſcheidung und des Suchens, als daß er eine voreilige Behauptung gewagt hätte. Doch unzweifelhaft war es ihm, daß unter verſchiedenen Auffaſſungen einer Stelle der heiligen Schrift diejenige, durch welche die Bewunderung des göttlichen Wortes am meiſten erweckt werde, den Vorzug verdiene (3).

---

(1) Retractt. lib. I, c. 18.

(2) De Genesi ad litteram imperfectus liber. (Opp. tom. III.)

(3) De Genesi etc., c. 4: in hujusmodi cogitatione optime illud

Aus dieſen Bemerkungen geht ſchon hervor, daß jenes Bruchſtück einer Erklärung der Geneſis einen vorherrſchend unterſuchenden Charakter an ſich trage. Auguſtinus wollte durch ſeine Auslegung vorzüglich nur die Ueberzeugung hervorrufen, daß ſich über die älteſte Urkunde der Welt- und Menſchengeſchichte gar Vieles in Uebereinſtimmung mit dem Glauben denken und ſagen laſſe, aber kaum wagte er, ſich zwiſchen den verſchiedenen möglichen Auffaſſungen zu entſcheiden. Gleich im Anfange ſeiner Schrift bemerkt er: „von den Geheimniſſen der Natur, die von Gott geſchaffen ſind, dürfen wir nicht in Behauptungen, ſondern nur in Unterſuchungen ſprechen, beſonders bei den Büchern, welche mit göttlicher Autorität zu uns reden. Denn bei dieſen vermeidet der Vorwitz, durch den ungewiſſe und zweifelhafte Meinungen als gewiſſe Behauptungen hingeſtellt werden, ſchwerlich die Sünde der Gotteslästerung. Niemals jedoch darf die freie Bewegung des Forſchens über die Grenzen des Glaubens hinausgehen". Dieſen Glauben faßt Auguſtinus zunächſt kurz zuſammen, indem er die kirchliche Trinitätslehre und den Schöpfungsbegriff ausſpricht, die Cauſalität der Sünde in die Willensfreiheit ſetzt, den Begriff des Uebels auf die Sünde zurückführt, und die Lehre von der Erlöſung und Heiligung aus den Thatſachen der göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift ableitet. Darauf beginnt er den Verſuch der Auslegung.

Sogleich bei den Worten: „im Anfange ſchuf Gott Himmel und Erde", ergiebt ſich ihm eine Reihe von Fragen. Sind die Worte „im Anfang" auf den Sohn Gottes, als den Vermittler der Schöpfung(1) oder auf den Anfang der Zeit zu beziehen, oder gleichbedeutend mit zuerſt? Oder

praeceptum tenebitur: benedicentes Deum, exaltate illum, quantumcumque potueritis, superabit et adhuc.

(1) Die lateiniſchen Worte „in principio" machen den Gedanken deutlicher, als durch den deutſchen Ausdruck geſchehen kann.

muß die letzte Deutung schon deshalb verworfen werden, weil die Schöpfung der Engel der Schöpfung des Himmels und der Erde vorangegangen ist? Und dürfen, wenn dieses der Fall gewesen ist, die Worte auf den Anfang der Zeit bezogen werden, da doch wohl gesagt werden muß, daß bereits mit der Bewegung des geistigen Lebens der Engel die Zeit verbunden war? Oder sind diese hohen geistigen Wesen über den Einflüssen der Zeit erhaben? Oder wird in den Worten „Himmel und Erde" die Schöpfung des geistigen Wesens mit der Schöpfung alles sichtbaren Daseins zusammengefaßt? Ist ferner bei den Worten „Himmel und Erde" schon an bestimmte himmlische und irdische Formen zu denken? oder gleichsam nur an einen Samen des Alls, aus welchem dann die Formen aller Wesen sich entwickelten? Was wenigstens die Erde betrifft, so wird ihre samenartige, chaotische Beschaffenheit durch die unmittelbar folgenden Worte bezeichnet, wenn nicht etwa sogar, was vorher „Himmel und Erde" genannt wurde, jetzt durch die Benennung „Erde" ausgedrückt ist, und dadurch also die Vermuthung von der ursprünglichen Schöpfung eines Samens, aus welchem das All gebildet sei, eine Bestätigung findet.

Denn der menschlichen Vorstellung, zu welcher das göttliche Wort sich herabläßt, ist es am faßlichsten, die ursprünglich samenartige und chaotische Beschaffenheit des Alls unter der Anschauung von Erde zu begreifen. Diese Auffassung wird durch die folgenden Worte: „der Geist Gottes schwebte über dem Wasser", noch wahrscheinlicher gemacht. Die Schöpfung des Wassers war noch nicht erwähnt, und wird doch schon vorausgesetzt. Dies weist darauf hin, daß die dunkle chaotische Tiefe, welche so eben Erde genannt war, nunmehr Wasser genannt wird. Das Wasser ist vorzugsweise das Element des Beweglichen. Freilich scheint diese Eigenschaft in noch höherem Grade der Luft und dem Aether zuzukommen, aber doch der Luft mehr im Sinne des Bewegens, dem Wasser mehr im Sinne des Bewegtwerdens.

Außerdem iſt die Entwickelung der Lebenskeime aus dem Waſſer beſonders in die Augen fallend. Deshalb war zur Bezeichnung des Alls, in ſo fern dieſes nämlich als der urſprünglich von Gott geſchaffene Weltkeim und als der Stoff für die organiſirende Schöpferkraft Gottes angeſehen wird, das Waſſer vorzüglich geeignet. Nach dieſer Deutung wäre alſo die Schöpfung im Anfange von der anfänglichen Schöpfung des Samens oder Grundſtoffes aller Dinge zu verſtehen, und der Grundkeim des Alls wäre nach drei Beziehungen auf dreifache Weiſe bezeichnet: als Himmel und Erde, in Betreff der Entwickelung, zu welcher ſich der Keim geſtalten ſollte; als chaotiſche Erde, in Beziehung auf den urſprünglich unentwickelten Zuſtand; als Waſſer, über welchem der Geiſt Gottes ſchwebte, in Beziehung auf die bewegliche, bildungsfähige Urbeſchaffenheit des Univerſums, über welchem der bildende göttliche Geiſt webte.

Bei dem Schweben des göttlichen Geiſtes über den Waſſern bemerkt Auguſtinus, daß, wenn unter dem Geiſte der Geiſt Gottes im höchſten und eigentlichſten Sinne der Trinität verſtanden werde, an kein beſchränktes örtliches Verhältniß zu denken ſei. Doch ſtellt er auch noch zwei andere Auffaſſungen als möglich hin: die Auffaſſung, daß durch den Geiſt die über dem Chaos webende Lebenskraft angedeutet ſei, bei der Vorausſetzung, daß in den vorhergehenden Worten das chaotiſche Weltall nur den Grundſtoff der geſammten ſinnlichen Welt bezeichne; und die Auffaſſung, daß Geiſt hier gleichbedeutend mit Luft ſei, ſo daß in den erſten Worten der Schöpfungsgeſchichte die vier Grundelemente der ſichtbaren Welt bezeichnet würden. Bei den folgenden Worten: „es werde Licht", die zu bezeichnen ſchienen, daß ein göttlicher Willensentſchluß ausgeführt werden ſolle, neigt ſich Auguſtinus zu der Anſicht hin, daß auf die vermittelnde Stellung des Sohnes Gottes zu der Weltſchöpfung hingewieſen werde. Der Sohn Gottes vernimmt den Willen des Vaters, und der Vater vollbringt ſeinen Willen durch den

Sohn; nur daß bei den Worten der heiligen Schrift, welche sich zur menschlichen Schwachheit herablassen, das über allem Endlichen erhabene Wesen Gottes festgehalten, und das Sprechen des Vaters zu dem Sohn nicht nach Art des in der Zeit entstehenden und vorübergehenden menschlichen Sprechens verstanden werde. Ungewiß aber ist Augustinus darüber, ob hier das Licht auf das geistige, oder auf das sinnliche Licht zu deuten sei. Bei der letzteren Annahme mochte es räthselhaft erscheinen, daß ein solches Licht schon geschaffen war, ehe noch das Himmelsfirmament mit seinen Lichtkörpern hervorgerufen ward. Aber konnte nicht jenes Urlicht der Schöpfung ein Lichtocean rings um das Weltall sein? Konnte der Mensch nach seiner beschränkten Anschauung über solche Geheimnisse der Schöpfung absprechen wollen? Doch ebenfalls auch auf das geistige Licht und auf die Erschaffung der Engel ließen sich jene Worte deuten. Zu den folgenden Worten: „Gott sah das Licht, daß es gut war", bemerkt Augustinus: das Wohlgefallen Gottes an seinen Werken sei keineswegs zu vergleichen mit der menschlichen Freude an einem Werke von überraschender Vollendung; die Schrift rede von Gott zu den Menschen auf menschliche Weise; und wie könnte die Herrschaft, die Macht und die Güte Gottes angemessener für den menschlichen Standpunkt bezeichnet werden, als durch die Worte: „Gott sprach und es geschah also, und Gott sah, daß es gut war"? Bei den folgenden Worten: „und Gott schied zwischen Licht und Finsterniß", legt Augustinus Verwahrung ein gegen die Auffassung, daß sich vorher das Licht in Vermischung mit der Finsterniß befunden habe. Eben durch die Schöpfung des Lichts wurde auch zwischen Licht und Finsterniß geschieden. Augustinus spricht sich hier auf die ihm schon geläufige Weise über das Verhältniß von Sein und Nichtsein, von Substanz und Beraubung der Substanz aus. Nur das Seiende hat Gott geschaffen, die Finsterniß aber ist das Nichtsein des Lichts. Doch ist mit dem Sein auch das

Nichtsein als Gegensatz des Seins gesetzt, und durchaus der göttlichen Ordnung unterworfen. Deshalb schied Gott zwischen Licht und Finsterniß, worüber dann die nähere Deutung von der Begriffsbestimmung des Lichts in dem vorangehenden Verse abhängig ist. Auf die Scheidung zwischen Licht und Finsterniß war auch wohl die Benennung des Lichtes mit Tag, und der Finsterniß mit Nacht zu deuten. Denn Licht und Finsterniß sind durch Unterscheidung, durch wechselseitige und gegensätzliche Beziehung Tag und Nacht. Oder sollten die Benennungen „Tag und Nacht" zur beschränkenden Erklärung der Begriffe Licht und Finsterniß dienen? Nicht das Licht überhaupt, sondern das Licht, welches Tag heiße, sei bei den Worten: „es werde Licht", zu verstehen. War dann an den irdischen Wechsel zwischen Tag und Nacht zu denken? Aber kann diese Deutung stattfinden, da doch damals die Himmelskörper, welche den Wechsel zwischen Tag und Nacht bestimmen, noch nicht geschaffen waren? Oder ist die Benennung mit Hinsicht darauf, daß ein solcher Wechsel eintreten werde, gegeben worden? Und darf, wenn das Licht auf das animalische Lebensprincip oder auf das Licht der kreatürlichen Vernunft gedeutet wird, auf ähnliche Weise gesagt werden: Gott nannte das Licht Tag und die Finsterniß Nacht, weil dem animalischen Sein die Seinlosigkeit und der Vernunft der Irrthum folgen kann?

Bei den folgenden Worten konnte Augustinus die Bemerkung nicht unterlassen, daß alle göttliche Schöpfung in Gott selbst ewig sei, wenn sie auch in dem kreatürlichen Wesen zeitlich sich entwickele, und in dem Buche, welches zu den im Geiste Unmündigen von den großen Thaten Gottes rede, in Hinsicht dieser zeitlichen Entwickelung dargestellt werde. Aber die Schöpfung des Firmaments und die dadurch bewirkte Scheidung zwischen den Wassern, wie war sie aufzufassen? Wenn das Wasser, über welchem der Geist Gottes schwebte, auf den Weltstoff überhaupt bezogen wurde, so konnte sich die Deutung ergeben: durch die ordnende

Macht des göttlichen Geistes ward bei der Weltgestaltung das seelische Princip dem körperlichen Principe übergeordnet, nicht in örtlicher Weise, sondern durch den Vorzug der unkörperlichen Natur. Durch das Himmelsfirmament würde dann die höchste Stufe der körperlichen Natur bezeichnet; und welche Körper könnten auch wohl noch höher stehen, als die himmlischen Körper? Auch das seelische Princip mochte füglich durch Wasser versinnbildlicht werden, nämlich wegen seines beweglichen, durch Tugend und Vernunft zu gestaltenden und befestigenden Wesens. Vielleicht sollte auch durch die Benennung „Firmament" noch daran erinnert werden, daß im Himmel ein sicherer Friede walte, und die Wirrsal des irdischen Lebens dorthin nicht empordringe. Oder sollte angenommen werden, daß sich jenseits des Firmaments ein sichtbarer Himmelsocean befinde, ähnlich wie disseits des Firmaments das Meer auf Erden, und daß, bevor durch das Firmament zwischen den Wassern geschieden wurde, das Wasser jenseits der Veste über den Raum derselben hervorgedrungen sei? Sollte für diese Annahme vielleicht die Vermuthung sprechen, daß der entfernteste Planet, der Saturn, deshalb so langsam seine Bahn beschreibe, weil er jenen kalten himmlischen Wassern am nächsten sei?

Auf den Wink Gottes sammeln sich die Wasser unter dem Himmel zu einer Vereinigung, und das trockene Land wird sichtbar. Hierin mochte eine Andeutung gefunden werden, daß jenes Wasser, über welchem der Geist Gottes schwebte, nicht auf ein einzelnes Element, sondern überhaupt auf den Weltstoff zu beziehen sei. Denn wenn das Universum mit Wasser bedeckt war, woher und wohin dann sollte sich das Wasser sammeln? War aber vorher die chaotische Beschaffenheit der elementaren Stoffe durch die Benennung „Wasser" bezeichnet, so ward jetzt durch die Sammlung die Herausbildung der Elemente aus ihrem chaotischen Urzustande ausgesprochen, und sinnvoll wurde durch den Zusatz „zu einer Vereinigung" die formbildende

zur Einheit zusammenfassende Kraft bemerkbar gemacht, wie denn das Princip aller Form die höchste Einheit ist, formbildend sowohl für die sinnlichen Elemente, als auch für das übergeordnete geistige Wesen. Bei den Worten: „und Gott sprach: es mögen Lichter werden am Firmament des Himmels, daß sie scheinen auf die Erde, und sie mögen theilen zwischen Tag und Nacht, und mögen zu Zeichen und Zeiten und Tagen und Jahren sein, und mögen zum Glanze sein am Firmament des Himmels, daß sie scheinen auf die Erde", ergab sich die Frage: diese Lichter sollen Zeitmesser für die Tage sein, und doch sind schon vorher Tage gezählt worden? Sollten sie vielleicht deshalb Zeitmesser für die Tage sein, weil sie den Menschen zur deutlichern Unterscheidung der Tage dienten? Oder war in den Worten: „sie sollen zwischen Tag und Nacht theilen", ein Wink enthalten, daß vorher durch die Bezeichnung von Tagen mit Angabe der Wendepunkte von Morgen und Abend auf die Bildung der geschaffenen Wesen durch Gott, und auf die Möglichkeit der Substanzberaubung, welche dem geschaffenen Wesen anhafte, hingewiesen werde? Jene Lichter sollen zu Zeichen und Zeiten und Tagen und Jahren sein. Nämlich vielleicht deshalb zu „Zeichen", weil zu „Zeiten", und deshalb zu „Zeiten", weil zu „Tagen" und „Jahren", so daß „Zeichen" durch „Zeiten", und wiederum „Zeiten" durch „Tage" und „Jahre" erklärt wurde. Die Monate sind unerwähnt geblieben, wahrscheinlich deshalb, weil sie als Mondjahre den Jahren zugerechnet werden. Vermuthlich ist bei „Jahren" an alle die verschiedenen Jahre zu denken, welche durch die verschiedenen Bahnen der Gestirne beschrieben werden, auch an das große Jahr, welches dann vollendet ist, wenn alle umherkreisende Gestirne gleichzeitig ihre Bahnen vollbracht haben. Oder soll „Zeichen" in dem Sinne, daß durch die Gestirne den Seefahrenden der Weg bezeichnet werde, und „Zeiten" in dem Sinne, daß durch die Gestirne die Jahreszeiten bestimmt werden, zu deuten sein? Zu den Worten:

„Gott ſetzte die Lichter an die Veſte des Himmels, daß ſie ſchienen auf die Erde", ergab ſich die Bemerkung: vorher hieß es: „ſie mögen werden am Firmamente", und jetzt heißt es: „Gott ſchuf Lichter und ſetzte ſie an's Firmament", als ob ſie außerhalb deſſelben geſchaffen, und alsdann dorthin geſetzt ſeien, während doch ſchon geſagt iſt, daß ſie dort geſchaffen ſeien. Wird denn hierdurch nicht abermals bezeichnet, daß Gott nicht nach Art der Menſchen ſeine Werke ſchuf, daß aber die Schöpfungsgeſchichte ſo erzählt ſei, wie es für den Menſchen geeignet war? Nämlich bei den Menſchen iſt es zweierlei: „er machte", und: „er ſetzte"; bei Gott aber iſt beides daſſelbe". Zu den Worten: „und es ward Abend, und es ward Morgen, der vierte Tag", bemerkt Auguſtinus: „wenn an jene Tage, welche durch den Aufgang und Untergang der Sonne begrenzt werden, gedacht wird, ſo iſt der vierte Tag vielleicht als der erſte Tag anzuſehen, und wir möchten annehmen, daß die Sonne damals aufging, als ſie geſchaffen wurde, und unterging, als die Sterne geſchaffen wurden. Wer aber erkennt, daß die Sonne anderswo ſei, wenn es bei uns Nacht iſt, und daß es anderswo Nacht ſei, wenn die Sonne bei uns iſt, der wird die Zählung jener Tage tiefer erforſchen".

„Und Gott ſprach: es ergieße das Waſſer Reptilien mit lebendigen Seelen, und fliegendes Gethier über die Erde unter dem Firmament des Himmels". Hier ſchienen die Fiſche, weil ſie ſich ohne Füße fortbewegen, den Reptilien zugerechnet zu ſein. Da aber die Vögel nicht dem Waſſer, ſondern der Luft zugetheilt wurden, ſo ward vielleicht die zunächſt an die Erde grenzende Luftregion, die Wohnſtätte der Vögel, wegen ihrer feuchten Beſchaffenheit und der ihr angehörenden Thau- und Wolkenbildung dem Waſſer zugerechnet. Daran mochte ſich dann die Vermuthung ſchließen, daß in der heiligen Schrift der Begriff des Firmaments bis zu der feuchten Luftregion ausgedehnt werde, und ebenfalls jene von Wolken nicht getrübte, von Stürmen nicht bewegte

Luft, von welcher die Häupter der hohen Berge umgeben sind, umfasse. Bei dieser Deutung erhellte es, weshalb die Schöpfung der Luft nicht erwähnt war; die Luft war theils dem Wasser, theils dem Firmamente zugerechnet. Doch mochte wohl schon bei der Stelle: „es sammle sich das Wasser", eine Beziehung auf die Luft erwartet werden, und wirklich schien auch eine solche Beziehung in den Worten: „es zeige sich das Trockene", enthalten zu sein, da das Licht vermittelst der Luft zur Erde herabdringt und dieselbe sichtbar macht. Oder war dort die Beziehung auf die Luft in so fern zu entnehmen, als durch die Sammlung oder Verdichtung jenes Urwassers das Wasser in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit gebildet, und eben dadurch das nicht verdichtete Wasser als Luft zurückgeblieben sei? Oder wenn die untere, feuchte Luftregion durch die Ausdünstungen des Meeres und der Erde bedingt wurde, war es dann erforderlich, die aus jenen Ursachen von selbst abzuleitende Wirkung anzugeben? Wurde doch auch nicht von der Entstehung der Quellen und Flüsse gesprochen, sondern dem Erforscher der heiligen Urkunde überlassen, aus den mitgetheilten Ursachen diese Wirkung zu entnehmen.

Mit einem gewissen Pleonasmus war von den Reptilien gesagt, daß sie lebendige Seelen hatten, vielleicht um in Vergleichung mit dem Pflanzenreiche das ausgebildetere Seelenleben des Thierreiches zu bezeichnen. Durch die folgenden Worte: „alle fliegenden Geschöpfe, die Flügel haben", sollte gewiß angedeutet werden, daß hier die Flügelthiere nicht auf die Vögel zu beschränken seien. In dem Segen, welcher in Betreff der Fortpflanzung der Geschlechter den Thieren zugesprochen wird, erblickt Augustinus eine Hindeutung auf die Stellung der Thiere in der Gesammtheit der irdischen Geschöpfe. Den Gewächsen wird die Kraft zur Fortpflanzung mitgetheilt, aber sie werden nicht gesegnet. Der göttliche Segen dürfte die höhere Stufe des Thierlebens bezeichnen, und die Form des Segens, zuerst die Anrede: „wachset und

mehret euch, und erfüllet die Waſſer des Meers", dann wieder die Abänderung: „und das Geflügelte möge ſich ausbreiten über der Erde", dürfte auf das zum Selbſtbewußtſein ſchon hinſtrebende, aber doch noch nicht ſelbſtbewußte Weſen der Thiere hinweiſen. Aus den folgenden Worten: „und es geſchah alſo, und es ward Abend, und es ward Morgen, der fünfte Tag", ſchien beſonders klar hervorzugehen, daß die Zählung der Tage in der Schöpfungsgeſchichte nicht nach den Tagen, die durch den Aufgang und Untergang der Sonne bedingt werden, abzumeſſen ſei. Denn wie könnte innerhalb eines ſolchen Tages die Fortpflanzung und Ausbreitung der Thiere gemäß den Geſetzen, welche Gott der animaliſchen Natur eingeſchrieben hat, geſchehen ſein? Vermuthlich wurde durch einen Schöpfungstag eine ganze Entwickelungsperiode umfaßt, und durch „Abend" die formloſe Materie, durch „Morgen" die Geſtaltung angedeutet, während durch „Finſterniß" oder „Nacht" die Beraubung der Subſtanz bezeichnet war. Ueber die Eintheilung der Thiere des ſechſten Schöpfungstages ſchien geſagt werden zu können, daß die Arbeitsthiere, die kriechenden Thiere, die vierfüßigen wilden Thiere und die Weidethiere unterſchieden ſeien.

Endlich die Schöpfung des Menſchen. Sie geſchieht an demſelben Schöpfungstage, an welchem die eben erwähnten Thiere geſchaffen wurden, denn der Menſch theilt mit denſelben das animaliſche Leben, aber ſie wird beſonders hervorgehoben, weil der Menſch zum Bilde und Gleichniß Gottes geſchaffen iſt. Die Erhabenheit des Menſchen vor den übrigen Geſchöpfen wird auch durch die Schöpfungsworte: „laßt uns machen", angezeigt, und ihm, welchem die Offenbarung über die Schöpfung beſtimmt war, wird an ſeiner eignen Schöpfung angedeutet, daß der Vater Alles durch den Sohn, und in unzertrennlichem Zuſammenwirken mit dem Sohn, geſchaffen habe. Der Menſch wird zum Bilde und Gleichniß Gottes geſchaffen. Das Bild iſt erzeugt von dem, deſſen Bild es iſt, und iſt dem, deſſen Bild

es ist, ähnlich. Es wird aber noch hinzugefügt: „und zu unserm Gleichniß", um das Ebenbildliche des Bildes hervorzuheben. So wie Alles, was keusch ist, durch die Keuschheit keusch ist, ebenso ist auch Alles, was gleich ist, gleich durch die Gleichheit, die nur dem eingebornen Sohne Gottes beigemessen werden kann, aber überall in der irdischen Schöpfung die leuchtenden Spuren des zur Einheit Hinstrebens ausprägt. Am meisten jedoch bei dem Menschen. Daher ist zwar die ganze irdische Schöpfung durch das Bild und die Gleichheit Gottes geschaffen, auf Erden aber allein der Mensch zum Bilde und Gleichniß Gottes. Denn im Zustande der Reinheit und Seligkeit hängt sein Geist an der Wahrheit, welche ebenfalls die Weisheit, die Gleichheit und das Bild des Vaters heißt. Wegen seines vernunftbegabten Geistes wird von dem Menschen gesagt, daß er zum Bilde und Gleichniß Gottes geschaffen sei. Dieser Geist ist sein Vorzug vor den Thieren, mit denen er seine sonstige Natur gemeinsam hat, nur etwa noch durch seine aufrechte Stellung seine Beziehung auf den Himmel andeutend. Endlich ward noch durch die Worte „zu unserm Bilde und Gleichniß" bezeichnet, daß bei der Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn doch der Vater der Vater und der Sohn der Sohn sei.

Augustinus brach hier das begonnene Werk ab. Es war ihm zu schwer. Er legte das Bruchstück bei Seite, um es vielleicht noch einmal in späterer Zeit wieder aufzunehmen und dann herauszugeben, oder es auch für immer der Bekanntmachung zu entziehen (1). Zunächst beschäftigte er sich jetzt mit der Auslegung solcher biblischen Schriften, in deren Verständniß, weil sie die Lehren von der Gerechtigkeit, der

(1) Den Grund, weshalb er diese Schrift dennoch später herausgab, bezeichnet er in seinen Retractationen mit folgenden Worten: verum et hunc postea manere volui, ut esset index, quantum existimo, non inutilis rudimentorum meorum in enucleandis atque scrutandis divinis eloquiis.

Sünde und der Gnade enthielten, er durch die Entwickelung seines eignen religiösen Lebens besonders tief eingeführt war. Die Lehre von der Gerechtigkeit im Sinne des Ideals, dessen Verwirklichung die Aufgabe des christlichen Lebens sei, war vor allem in der Bergpredigt Christi dargestellt. Deshalb suchte auch Augustinus gerade durch die Auslegung der Bergpredigt das christliche Lebensideal zu entwickeln(1).

Bei seinem durchgängigen Streben, Einheit geistiger Anschauung zu gewinnen und einzelne Lehren in organischem Zusammenhange aufzufassen, machte er es sich nicht allein zur Aufgabe, die Bergpredigt im Einzelnen auszulegen, sondern auch den Plan und Zusammenhang dieser Rede des Herrn darzustellen. Bedeutungsvoll erschien ihm in letzterer Beziehung sogleich zu Anfang der Rede die Zahl der Seligpreisungen. Acht Seligpreisungen wurden in allgemeiner Form ausgesprochen. Die neunte Seligpreisung, bei welcher die Versammelten angeredet wurden, gab sich als eine Anwendung der vorangegangenen Seligpreisungen zu erkennen. Aber auch die achte Seligpreisung bezog sich nicht auf einen neuen Grad der innern Vollendung, der noch zu den vorher bezeichneten sieben Graden hinzukomme, sondern auf diejenigen, welche die Vollendung in der innerlichen Aneignung des Heils erreicht haben, und nun mit dem Bewußtsein, daß sie durch nichts mehr von der Liebe Gottes in Christo geschieden werden können, den zeitlichen Drangsalen gegenüberstehen, in der Hoffnung auf den Lohn des Himmelreichs, welchen die achte Seligpreisung ebenso wie die erste Seligpreisung bezeichnet, auch durch dieses Zurückgehen auf den Anfang darauf deutend, daß sie noch eine schließliche Bekräftigung der sämmtlichen schon durchmessenen Grade sei. Die Siebenzahl trat demnach sogleich im Anfange der Bergpredigt bedeutungsvoll hervor, entsprechend

(1) De sermone Domini in monte secundum Matthaeum libri duo. (Opp. tom. III.)

der von dem Propheten verkündigten siebenfachen Wirksamkeit des göttlichen Geistes; sie tauchte dann abermals im Fortgange der Bergpredigt in den sieben Bitten des Vaterunsers auf, und enthielt also den Wink, daß ebenfalls die sämmtlichen Gebote der Bergpredigt auf die sieben Seligpreisungen zurückzuführen seien. Hiermit ist der Zusammenhang, den Augustinus in der Bergpredigt nachzuweisen suchte, bezeichnet worden. Im Einzelnen verfuhr er bei der Auslegung mit strenger Gewissenhaftigkeit. Jedes Wort des Herrn erwog er als ein Goldkorn göttlicher Weisheit auf der Goldwage eines glaubensreichen Gemüths. Doch findet sich unter vielen trefflichen Entwickelungen, in denen seine ausgezeichnete Dialektik und seine tiefe Bekanntschaft mit Zuständen des Seelenlebens sich ausspricht, auch manches Gezwungene, besonders wegen seiner zu großen Hinneigung zur allegorischen Deutung und zum Spiritualismus, die er auch nie ganz überwand, wenngleich er sie in späteren Jahren und bei noch mehr gereifter Erkenntniß einschränkte.

Sehr eingehend ist sogleich seine Erklärung der Seligpreisungen. Er sah in ihnen, wie wir erwähnten, die in den Seelen bis zur innern Vollendung stufenweise fortschreitende Entwickelung des Heils. Die erste Seligpreisung empfangen die geistlich Armen, nämlich, im Gegensatz gegen die Hochmüthigen, die Demüthigen und Gottesfürchtigen. Denn gleichwie der Hochmuth der Anfang aller Sünde ist, ebenso ist die Furcht vor Gott der Weisheit Anfang. Das Ziel des Anfanges wird denn auch dem Anfange zum Lohn verheißen, da das Himmelreich die vollkommene und höchste Weisheit der Seele ist. In der Furcht vor Gott beugt sich die Seele vor der göttlichen Offenbarung. Der Gedanke an die Strafen in der Ewigkeit erschüttert. Aus dem Boden dieser Gemüthsstimmung erwächst die Sanftmuth, welcher die zweite Seligpreisung und Verheißung beschieden wird. Fern ist die Streitsucht, und mit anschmiegender Hingebung horcht die Seele auf die Aussprüche der heiligen Schrift, um sich

Erkenntniß aus ihnen anzueignen. Der Besitz des Erdreichs wird den Sanftmüthigen verheißen. Mit bildlichen Worten wird ihnen ein festes und stets fortdauerndes Erbe zugesichert, ein Erbe, durch welches sie zum Lohn für ihr sanftmüthiges Streben Ruhe und Erquickung finden sollen, nämlich die Ruhe und das Leben der Heiligen. Wenn mit sanftmüthiger Hingebung in dem Worte Gottes geforscht wird, so macht das Herz sich los von den Gütern, welchen es zuvor anhing, und empfindet schmerzlich, daß es von dem ewigen Gute sich getrennt habe. Daher dann die Traurigkeit, in welcher das Herz sich leer fühlt an allem, worin es seinen Frieden gesucht hatte, und sich auch leer fühlt an dem wahrhaftigen Gute, worin es seinen Frieden nicht gesucht hatte. Dieser Traurigkeit wird Trost verheißen, nämlich der Trost des heiligen Geistes, der über den Verlust der zeitlichen Güter mit der Verheißung des ewigen Gutes tröstet. Darauf erhebt sich in der Seele ein heißes Verlangen, sich von den vergänglichen und nichtigen Gütern loszureißen, und dem in Ewigkeit bleibenden Gute sich ganz hinzugeben, das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit, welchem die Sättigung als Lohn der Arbeit und des Kampfes verheißen wird. Denn viele Anstrengung und Ausdauer ist zum treuen Aufstreben nach dem Unvergänglichen erforderlich. Ohne göttliche Hülfe ist der Sieg unmöglich. Die Gnade Gottes muß zu dem schweren Werke angefleht werden, und wird auch dargeboten, aber unter der Bedingung einer entsprechenden Gesinnung gegen den Nächsten. Darum den Barmherzigen die Verheißung der Barmherzigkeit. Es folgt die sechste Stufe. Der Wandel hat eine heilige Richtung genommen, das Herz hat sich geläutert, und ist dadurch fähig geworden, jenes höchste Gut zu schauen, das nicht mit den Augen des Fleisches geschaut werden kann. Auf diesem Wege wird endlich die siebente Stufe erreicht. Die Seele ruht in der Betrachtung der göttlichen Wahrheit, wird von Frieden durchströmt, alle Kräfte der menschlichen Natur

werden harmonisch geordnet, die Sinnlichkeit ist dem Geiste untergeordnet, das Ebenbild Gottes leuchtet wieder hervor. Daher auch die Seligpreisung der Friedfertigen, weil sie Gottes Kinder heißen werden. Auf dieser Stufe wird die Heiligung vollendet. Wenn die Seele zu solchem Frieden gelangt ist, so können die äußerlichen Anfechtungen keine Macht mehr gewinnen, sondern sie dienen dann nur dazu, die innere Herrlichkeit zu verklären, und der alle Verheißungen in sich schließende Lohn des Himmelreiches kann nicht entrissen werden. Doch fühlte Augustinus, als er in späteren Jahren seine Auslegung der Bergpredigt prüfend durchging, sich zu der Bemerkung gedrungen, daß der vollkommene Friede und das vollkommen verwirklichte Ideal der Heiligung nicht der Erde, sondern dem Himmel angehöre.

Jetzt wird den Jüngern die Ermahnung ausgesprochen, daß sie um Christi willen, im Aufblick zu dem himmlischen Lohn und in Erinnerung an das Beispiel der Propheten, jede Verfolgung zu erdulden bereit sein, und als das Salz der Erde und das Licht der Welt von der göttlichen Offenbarung Zeugniß geben sollen. Indem Augustinus diese Ermahnung mit seiner Grundanschauung von dem Zusammenhang der Bergpredigt zu vereinigen suchte, dachte er sich, daß sie auf die Erweckung der geistlichen Armuth sich beziehe, und die Jünger zum hingebungsvollen Aufmerken auf die Anweisungen in Betreff des zu verkündigenden Wortes vorbereite. An verschiedenen Beispielen ward das Lebensideal, welches die Jünger zu verkündigen hatten, die Vollendung des alttestamentlichen Gesetzes durch das Gesetz Christi, anschaulich gemacht. Ein steiler Weg des Himmelreiches wurde durch die einzelnen Beispiele bezeichnet. Nicht ohne die Schmerzen und Mühsale der Selbstverleugnung konnte dieser Weg gewandelt werden, auch nicht ohne die göttliche Traurigkeit der Seele und die Sehnsucht nach der Gerechtigkeit; und sogar dann noch, wenn von solcher Sehnsucht das Leben geleitet wurde, konnte der Zweifel, ob auch das zu erstrebende

Ziel dereinst gewiß erreicht sein werde, nicht ausbleiben. Daher der Aufblick zu der göttlichen Erbarmung, und der Trost, daß durch Gottes Barmherzigkeit die Erreichung des Ziels möglich sei, aber zugleich auch die Forderung, daß sich, wer auf Gottes barmherzige Liebe hoffe, derselben durch eine entsprechende Handlungsweise gegen den Nächsten würdig zeigen möge. In diesem Zusammenhange faßt Augustinus die bei dem achtunddreißigsten Verse des fünften Capitels sich anschließenden Gebote auf. Das natürliche Verlangen des menschlichen Herzens wünscht empfangene Beleidigungen in erhöhtem Maaße zu vergelten. Dies wird durch das alttestamentliche Gesetz verhindert, und dadurch zu dem Gebote Christi, welches in der früheren menschlichen Entwickelung noch nicht erfüllt werden konnte, der Uebergang angebahnt. Bei den einzelnen Beispielen der für den Nächsten sich hingebenden Liebe erinnert Augustinus daran, daß es stets auf die Gesinnung ankomme, und diese Gesinnung auch im Versagen und Strafen sich äußern könne. „Es wird hier", bemerkt er, „nicht jene gerechte Vergeltung untersagt, die zur Besserung hinführt. Denn jene Vergeltung gehört zur Barmherzigkeit, und verhindert nicht unsern Entschluß, von denen, welche wir gebessert sehen möchten, noch mehr zu erdulden. Aber solche Vergeltung kann nur dann auf die rechte Weise ausgeübt werden, wenn der Haß, von welchem die Rachsüchtigen entflammt zu sein pflegen, durch die Größe der Liebe überwunden ist. Die Vollkommenheit der Liebe wird uns an dem Beispiele Gottes dargestellt, und dennoch sagt der Prophet: „wen der Herr lieb hat, den züchtigt er".

Auf die Seligpreisung der Barmherzigen folgte die Seligpreisung derer, die reines Herzens seien. Es war also auch jetzt eine auf die Reinheit des Herzens sich beziehende Belehrung und Ermahnung zu erwarten. Augustinus erblickte diese Anweisung in den mit dem sechsten Capitel sich anschließenden Worten der Bergpredigt. Er bemerkt über den Zusammenhang: gleichwie zum leiblichen Schauen die

Reinheit des Auges erforderlich ist, also auch ist die Reinheit des Herzens nothwendig, damit Gott geschaut werde. Ohne gerechten Wandel giebt es keine Reinheit des Herzens, aber selbst bei dem ernsten Streben nach einem gerechten Wandel tritt noch eine Versuchung ein, welche der Reinheit des Herzens und dem klaren Aufschauen zu Gott entgegenzuwirken droht. Diese Versuchung besteht in dem Wohlgefallen an menschlichem Lobe. Der Wunsch, daß ein gerechtes Handeln gelobt werde, ist von der Liebe zur Gerechtigkeit unzertrennlich; aber dieser Wunsch, welcher dann, wenn er für die Verherrlichung Gottes glüht, in Lauterkeit vorhanden ist, empfängt leicht eine selbstische Färbung, und anstatt nach der Ehre Gottes wird nach Eigenruhm und nach Augenschein vor den Menschen getrachtet. Daher nun verschiedene Ermahnungen des Herrn, allen Eigenruhm zu meiden, und das reine Herzensauge zu bewahren, durch die Selbstverleugnung bei menschlichem Lobe und den treuen Hinblick auf den Herzenskündiger, auf welchen das ganze Leben sich beziehen soll.

Als einzelne Beispiele, an denen die Versuchung zum Eigenruhm sich besonders geltend macht, werden das Almosengeben, das Gebet und das Fasten bezeichnet. In der Anweisung zum Gebet durch das Vaterunser trat abermals die Siebenzahl bedeutsam hervor, für Augustinus ein Wink, daß die einzelnen Bitten im Vaterunser zu den Seligpreisungen eine genaue Beziehung hätten. Wenn die geistlich Armen wegen ihrer Gottesfurcht selig zu preisen sind, so bitten wir, daß der Name Gottes stets in heiliger Furcht geheiligt werde. Wenn die Sanftmüthigen selig zu preisen sind, weil sie das Erbe empfangen werden, so bitten wir, daß Gottes Reich kommen möge. Wenn die, welche Leid tragen, um des Trostes willen, der ihnen gespendet werden soll, selig gepriesen werden, so bitten wir, daß der Wille Gottes, gleichwie im Himmel, also auch auf Erden geschehen möge. Denn wo der Wille Gottes auf Erden also geschieht, da

verschwindet zwischen dem höheren und niederen Leben jeder Zwiespalt, in welchem die Traurigkeit ihren Grund hat, und es besteht vollkommener Friede. Wenn die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden selig zu preisen sind, weil ihnen Sättigung verheißen ist, so bitten wir um das tägliche Brod, — nämlich im Sinne des täglichen Brodes für die Seele, — durch welches wir auf Erden genährt und auf die vollkommene Sättigung vorbereitet werden. Wenn die Barmherzigen selig zu preisen sind, weil sie Barmherzigkeit erlangen werden, so bitten wir, unter dem Versprechen, daß wir unsern Schuldnern ihre Schulden erlassen wollen, um die Vergebung unserer eignen Schuld. Wenn diejenigen, welche reines Herzens sind, die Seligpreisung empfangen, weil ihnen das Schauen Gottes bereitet ist, so bitten wir um Behütung vor der Versuchung; damit wir nämlich durch die Beziehung unseres ganzen Lebens auf Gott das einfache Herz uns bewahren mögen. Wenn die Friedfertigen selig zu preisen sind, weil sie Gottes Kinder heißen werden, so bitten wir um Befreiung von dem Uebel. Denn die Befreiung macht uns zu Freien, nämlich zu Kindern Gottes, welche in dem Geist der Kindschaft den Vater anrufen.

Ebenfalls noch auf die Reinigung des Herzens und auf die sechste Seligpreisung bezog Augustinus die folgenden Worte der Bergpredigt bis zum dreizehnten Verse des siebenten Capitels, und sagt schließlich: „also ein gereinigtes und einfaches Auge ist tüchtig, das Licht, durch welches es innerlich erleuchtet wird, anzuschauen und zu betrachten. Dieses Auge ist das Auge des Herzens. Dieses Auge aber besitzt, wer den Zweck seines guten Werkes nicht darin setzt, den Menschen zu gefallen, sondern auch dann, wenn er ihnen gefällt, dies auf ihr Heil und auf die Ehre Gottes, nicht auf eitlen Eigenruhm bezieht. Auch thut er nicht etwas Gutes zum Heil des Nächsten, um sich dadurch das zur Erhaltung dieses irdischen Lebens Nothwendige zu verschaffen. Er verdammt auch nicht unbesonnener Weise die Gesinnung eines Men-

schen bei einer That, von welcher es nicht deutlich zu Tage liegt, in welcher Gesinnung sie gethan sei; und alle Dienste, die er Anderen erweist, leistet er in demselben Sinne, in welchem er wünscht, daß sie ihm selbst erwiesen werden, nämlich nicht in der Erwartung eines zeitlichen Vortheils. Das ist das einfache und reine Herz, von welchem Gott geschaut wird. Selig daher sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen".

Jetzt kann der steile Weg gewandelt, der Eingang in die enge Pforte gewonnen werden. Doch lagern noch an den Seiten dieses Weges irreführende Versuchungen. Häretiker locken mit Verheißungen der Wahrheit, die nicht bei ihnen gefunden wird. Da der Herr sagt, daß der Weg des Lebens nur von Wenigen gefunden werde, und die Häretiker im Verhältniß zur Kirche nur eine geringe Zahl ausmachen, so scheint selbst diese geringe Zahl ihren Worten eine Empfehlung zu gewähren. Darum die Warnung vor den falschen Propheten und die Anweisung, daß dieselben an ihren Früchten erkannt werden sollen. Aber an welchen Früchten? „Viele rechnen das, was zu den Kleidern der Schafe gehört, zu den Früchten, und werden dadurch von den Wölfen betrogen, zum Beispiel durch Fasten, Gebete und Almosen. Wenn nämlich dies Alles nicht auch von den Heuchlern gethan werden könnte, so würde der Herr nicht vorher sagen: „hütet euch, eure Gerechtigkeit zu thun vor den Menschen, damit ihr von ihnen gesehen werdet". Viele geben viel an die Armen, aber nicht aus Barmherzigkeit, sondern aus Selbstsucht; und Viele beten, oder scheinen vielmehr zu beten, da sie nicht auf Gott schauen, sondern den Menschen zu gefallen wünschen; und Viele fasten und geben das Beispiel einer großen Enthaltsamkeit, um diejenigen, welche in solcher Schafskleidung die Wölfe nicht erblicken können, zu berauben, oder zu tödten. Dies also sind nicht die Früchte, an welchen der Baum erkannt werden soll. Wenn dieses mit gutem Geiste in der Wahrheit geschieht, so gehört

es zu den Kleidern, welche den Schafen eigen sind; wenn es aber mit bösem Geiste zur Verleitung in Irrthum geschieht, so ist es nichts Anderes, als ein Deckmantel für die Wölfe. Doch dürfen die Schafe nicht deshalb ihre Bekleidung für gering halten, weil sich gemeiniglich die Wölfe unter derselben verbergen. Der Apostel sagt uns, an welchen Früchten wir den schlechten Baum, und wiederum an welchen Früchten wir den guten Baum erkennen können." Gal. 5, 19. In diesem letzten Abschnitt der Bergpredigt erblickte demnach Augustinus vorzugsweise eine Anmahnung zum besonnenen und deshalb friedsamen Suchen nach der Wahrheit, wie denn auch der Apostel sage, daß ein Knecht des Herrn nicht zänkisch, sondern milde, lehrhaft und geduldig sein, und die Andersgesinnten mit Bescheidenheit zurechtweisen müsse. Daher schien der letzte Abschnitt der Bergpredigt der siebenten Seligpreisung zu entsprechen.

Unter den neutestamentlichen Schriften war der Brief an die Römer für Augustin's geistige Entwickelung von größter Bedeutung. Sowie diese Entwickelung zu den Paulinischen Worten: „wo die Sünde mächtig gewesen ist, da ist die Gnade noch viel mächtiger gewesen," ein leuchtendes Zeugniß enthielt, mußte sie sich in besonderem Sinne an die Worte des Apostels Paulus anschließen. Paulus hatte die Gegensätze der Sünde und der Gnade, und die Ueberwindung der Sünde durch die Gnade am gewaltigsten dargestellt, unter seinen Briefen aber war die umfassendste Erörterung seiner Erfahrungen und Anschauungen in dem Briefe an die Römer niedergelegt. Augustinus beschäftigte sich, als der große Wendepunkt seines innern Lebens herannahte, viel mit den Pauliniſchen Briefen, und in jenen Augenblicken, als er sich von der göttlichen Barmherzigkeit ergriffen fühlte, war es eine Stelle des Römerbriefes, welche ihm den Weg des neuen, gottgeweihten Lebens zeigte. Bei seiner geistigen Verwandschaft mit dem großen Heidenapostel müssen wir erwarten, daß er auch in späteren Jahren den Schriften desselben,

und vorzüglich dem Briefe an die Römer, sein Forschen geweiht habe. Diese Erwartung wird bestätigt. Als er sich einmal während der Zeit seines Presbyterats nach Carthago begeben hatte, wurde in dem brüderlichen Kreise, der sich dort um ihn zu versammeln pflegte, der Brief an die Römer gelesen. Manche Fragen über das Gelesene wurden ihm ausgesprochen, und er antwortete, so gut er konnte. Die Freunde wünschten nun, daß seine Erklärungen nicht dem flüchtig vorübereilenden mündlichen Worte und dem Gedächtnisse überlassen bleiben, sondern schriftlich aufgezeichnet werden möchten. Augustinus gab diesem Wunsche nach, und so entstand seine „Auslegung einiger Fragen in Beziehung auf den Brief an die Römer" (1). Es enthält diese Auslegung meistentheils kurze Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Römerbriefes. Ueber den Inhalt des Römerbriefes überhaupt sagt Augustinus, daß durch denselben das Verhältniß der Werke des Gesetzes zu der Gnade dargestellt sei. Die Aeußerungen des Apostels über das Gesetz erforderten eine apologetische Erläuterung gegen die Verächter des Gesetzes. Augustinus giebt diese Erläuterung mit folgenden Worten, in welchen er seine Ansicht über den hauptsächlichsten Inhalt des Briefes ausspricht: „wir können in der menschlichen Entwickelung vier Stufen unterscheiden: vor dem Gesetz, unter dem Gesetz, unter der Gnade, im Frieden. Vor dem Gesetz folgen wir der Begierde des Fleisches; unter dem Gesetz werden wir von derselben fortgezogen; unter der Gnade folgen wir der Begierde nicht mehr, und werden auch nicht mehr von ihr fortgezogen; im Frieden giebt es keine Begierde mehr. Vor dem Gesetz kämpfen wir nicht, denn nicht allein begehren und sündigen wir, sondern wir heißen auch die Sünde gut. Unter dem Gesetze kämpfen wir, werden aber besiegt. Auf dieser Stufe wird uns gezeigt,

(1) Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos liber unus. (Opp. tom. III.) Zu vergl. Retractt. lib. I. c. 23.

wie sehr wir darniederliegen, und indem wir aufstehen wollen, werden wir um so schwerer zu Boden geworfen. Das Gesetz ist also gut, weil es das zu Verbietende verbietet und das zu Gebietende gebietet. Aber wenn jemand meint, daß er aus eigner Kraft, ohne die Gnade seines Erlösers, das Gesetz erfüllen könne, so hilft ihm seine Meinung nichts, sondern schadet ihm vielmehr nur, in so fern er von einer desto heftigeren Begierde zur Sünde fortgerissen, und zum Uebertreter gemacht wird. Wenn daher der auf solche Weise Darniederliegende zu der Selbsterkenntniß, daß er nicht aus eigner Kraft aufstehen könne, gelangt ist, so möge er die Hülfe des Erlösers anrufen. Es kommt dann die Gnade, die Vergebung der früheren Sünden mittheilend, den Aufstrebenden unterstützend, die Liebe zur Gerechtigkeit spendend und die Furcht entfernend. Wenn dieses geschieht, so kämpfen zwar, so lange wir noch in diesem irdischen Leben sind, Begierden des Fleisches gegen unsern Geist, um ihn zur Sünde zu verlocken, aber der Geist, der diesen Begierden nicht beistimmt, weil er in der Gnade und Liebe Gottes befestigt ist, hört auf zu sündigen. Darauf bezieht sich der Ausspruch des Apostels: „Die Sünde herrsche also nicht in eurem sterblichen Leibe, daß ihr gehorchet seinen Begierden". Da diese Begierden herstammen aus der Sterblichkeit unseres Fleisches, die wir aus der Sünde des ersten Menschen, woraus wir dem Fleische nach erzeugt werden, an uns tragen, so werden sie erst dann beendigt sein, wenn wir durch die Auferstehung unseres Leibes die uns verheißene Umwandlung zu empfangen verdienen und auf der vierten Stufe den vollkommenen Frieden erreicht haben. Dieser Friede wird vollkommen sein, weil uns, so wie wir Gott nicht widerstehen, dann nichts mehr widerstehen wird."

Eine besondere Beachtung gebührt, mit Hinsicht auf die spätere Ausbildung des Augustinischen Lehrbegriffs, in der gegenwärtig von uns betrachteten Schrift den Erörterungen über die Gnadenwahl. Als Augustinus seine Auslegung

heiligen Geiſt giebt, durch welchen die Liebe das Gute wirkt, wie hat er dann den, welchem er den Geiſt giebt, erwählt? Denn geſchieht dies ohne irgend ein Verdienſt, ſo findet keine Wahl ſtatt, weil ohne irgend ein Verdienſt Alle gleichbeſchaffen ſind, und von einer Wahl unter völlig gleichen Dingen nicht die Rede ſein kann. Da aber der heilige Geiſt nur denen, welche glauben, geſchenkt wird, ſo erwählt Gott zwar nicht die Werke, die er vielmehr ſelbſt ſchenkt, indem er den heiligen Geiſt giebt, auf daß durch die Liebe das Gute gewirkt werde; aber doch erwählt er den Glauben. Wer nämlich an ihn nicht glaubt und in der Bereitwilligkeit, die Gnade hinzunehmen, nicht verharrt, der empfängt nicht das Geſchenk Gottes, nämlich den heiligen Geiſt, durch den er in der Liebe das Gute wirken kann. Daher hat Gott, in ſeinem Vorherwiſſen nicht die Werke erwählt, aber er hat in ſeinem Vorherwiſſen den Glauben erwählt, und diejenigen, von welchen er vorher wußte, daß ſie glauben würden, dazu auserkoren, ihnen den heiligen Geiſt mitzutheilen, auf daß ſie alsdann in guten Werken den Weg des ewigen Lebens wandeln möchten. Was wir alſo glauben, das iſt unſer; was wir aber Gutes wirken, das iſt deſſen, der uns in unſerm Glauben den heiligen Geiſt giebt. Es hat aber jenes Beiſpiel ſeine Beſtimmung für ſolche Juden, die an Chriſtum glaubten und ſich ihrer Werke vor dem Empfange der Gnade rühmten, und ſagten, daß ſie die Gnade des Evangeliums durch ihre vorangegangenen guten Werke verdient hätten, während doch nur bei denen, welche die Gnade empfangen haben, gute Werke vorhanden ſein können. Darin aber beſteht die Gnade, daß ihr Ruf dem Sünder, der nichts Anderes als die Verdammniß verdient hatte, dargeboten wird. Wenn der Berufene dem Rufenden folgt, — was in ſeinem freien Willen ſteht, — ſo wird er ſich den heiligen Geiſt erwerben, durch welchen er das Gute wirken kann; und wenn er im Guten verharrt, — was ebenfalls in ſeinem freien Willen ſteht, — ſo wird er ſich

auch das ewige Leben erwerben, welches durch keinen Abfall mehr verloren gehen kann."

Uebrigens mußte es für Augustinus schwierig sein, die Auslegung der sämmtlichen, hier in Betracht kommenden Stellen des Römerbriefes auf die so eben bezeichneten Gesichtspunkte zurückzuführen. Dies zeigt sich besonders an seiner Auslegung der apostolischen Worte: „so sagest du zu mir: was schuldiget er denn uns? wer kann seinem Willen widerstehen? O Mensch, wer bist du denn, daß du deinem Gott antworten willst? Spricht auch ein Gebilde zu seinem Meister: warum hast du mich also gemacht? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus Einem Klumpen zu machen ein Faß zu Ehren, und das andere zu Unehren?" Augustinus bemerkt nämlich zu diesen Worten: „so lange du, sagt der Apostel, ein Gebilde bist und zu der Masse des Thons gehörst, so lange du noch nicht zu dem geistlichen Standpunkte, auf welchem du Alles geistlich richtest und von niemandem gerichtet wirst, gelangt bist, mußt du dich vor solchen Untersuchungen hüten, und nicht deinem Gott antworten. Wer Gottes Rathschluß zu erkennen wünscht, muß zuvor in Gottes Freundschaft aufgenommen sein. Aber nur die Geistlichgesinnten, welche schon das Bild des himmlischen Menschen an sich tragen, sind in Gottes Freundschaft aufgenommen. Denn der Herr spricht: „ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde, weil ich Alles, was ich von meinem Vater hörte, euch kundgemacht habe." So lange du ein thönernes Gefäß bist, mußt du dieses zuvor in dir zertrümmern mit jener eisernen Ruthe, von welcher es heißt: „du wirst regieren mit eiserner Ruthe und wie das Gefäß eines Töpfers wirst du sie zertrümmern", auf daß, nachdem der äußere Mensch zu Grunde gegangen und der inwendige Mensch erneuert ist, du, in der Liebe gewurzelt und gegründet, begreifen mögest die Breite, Länge, Höhe und Tiefe, auch erkennen die überschwängliche Erkenntniß der Liebe Gottes."

In der Zeit seines Presbyterats faßte Augustinus auch

den Plan, den ganzen Brief an die Römer durch eine ausführliche, zusammenhängende Erklärung auszulegen, brach aber das begonnene Werk bald wieder ab (1). Im Anfange dieser Schrift spricht er sich genauer über die Aufgabe des Römerbriefes aus. Er nimmt an, daß der Apostel Paulus solchen Judenchristen entgegentrete, welche die Gnade des Evangeliums an gesetzliche Gerechtigkeit binden wollten, und es tadelten, daß Heiden, ohne zuvor Juden geworden zu sein, in die christliche Gemeinde aufgenommen würden. Im Gegensatz gegen diese Verkennung des Evangeliums zeige der Apostel, daß die in Christo erschienene göttliche Gnade nicht minder für die Heiden, als für die Juden, bestimmt sei und allein durch den Glauben angeeignet werde, so daß der Glaube nicht eine Folge der Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit eine Folge des Glaubens sei. Er zeige dieses aber mit solcher Umsicht und Weisheit, daß den Juden gegenüber den Heiden der Eigenruhm wegen gesetzlicher Gerechtigkeit, und den Heiden gegenüber den Juden der Eigenruhm wegen des Glaubens entzogen werde, und es sich darstelle, daß Juden und Heiden durch das Band des Glaubens und der Demuth zu Einem Volk in dem Herrn gemacht würden. Augustinus faßte hierbei die Gnade in dem Sinne der ohne Rücksicht auf Verdienst dargebotenen Gerechtigkeit auf; nachher in dem apostolischen Gruß und im Verhältniß zu dem Begriffe „Frieden" bezieht er die Gnade auf die Vergebung der Sünden, den Frieden auf die durch die Hingebung an Gott vermittelte Gemeinschaft mit Gott. Die Erläuterung der Begriffe „Gnade" und „Friede" veranlaßt ihn, sich über das Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit zu der göttlichen Gnade auszusprechen. Gott scheidet gemäß seiner Gerechtigkeit in der Vorbereitungszeit des irdischen Lebens zwischen denen, welche ihre Sünden bereuen wollen, und denen,

(1) Epistolae ad Romanos inchoata expositio. (Opp. tom. III.) Zu vergl. Retractt. lib. I. c. 25.

welche ihre Sünden nicht bereuen wollen. Jenen wird verziehen, diese werden zum Gericht behalten. „Die Gnade Gottes ist also gerecht, und seine Gerechtigkeit ist gnädig, da in so fern, als ohne eine Anmahnung durch den göttlichen Ruf niemand seine Sünde bereuen würde, die Gnade auch dem Verdienst der Reue vorangeht". Doch ebenfalls auch noch an denen, welche der Gnade theilhaftig geworden sind, offenbart sich in dem irdischen Leben die göttliche Gerechtigkeit, indem sie weder von körperlichen Leiden, noch zuletzt von dem Tode, dem Sold der Sünde, verschont bleiben. Aber bei den Frommen wird die Frömmigkeit durch Leiden bewährt und von den ihr noch anhaftenden Flecken immer mehr geläutert. „Zu seiner Zeit wird dann auch dem Leibe der vollkommene Friede dargereicht werden, wenn gegenwärtig unser Geist den Frieden, welchen der Herr uns durch den Glauben mittheilt, mit treuem Beharren festhält". Ferner regt Augustinus die Frage an, warum in dem apostolischen Segenswunsche nicht auch der heilige Geist genannt sei, und spricht die Ansicht aus, daß der heilige Geist nur dem Namen, nicht aber dem Wesen nach in jenem Segenswunsche unerwähnt geblieben sei, und als die Gabe Gottes mit den Worten „Gnade und Friede" bezeichnet werde. Diese Auffassung zeigte ihm einen Weg zur Deutung der Sünde gegen den heiligen Geist.

Wenn nämlich in dem apostolischen Segenswunsche durch die Worte „Gnade und Friede" die Mittheilung und Wirkung des Geistes bezeichnet und dem Namen des Geistes gleichgesetzt werde, so ergebe sich die Folgerung, daß die Sünde gegen den heiligen Geist als Verwerfung und Verachtung der Gnade, durch welche die Sünde vergeben werde, und des Friedens, durch welchen die Vereinigung mit Gott geschehe, zu erklären sei. Bei der Sünde gegen den heiligen Geist verhärte sich daher das Gemüth gegen die Erweckung zur Reue und wolle in der Sünde verharren; mithin be-

finde sich, wer gegen den heiligen Geist sündige, im Gegensatz zu der erbarmungsreichen, aus den Sünden errettenden Liebe Gottes, schließe sich selbst von dem Heile aus, und müsse also, wenn er diesen Gegensatz nicht noch in der Zeit der Gnade aufgebe, auf immer von der Mittheilung der Gnade ausgeschlossen werden. Diese Auffassung der Sünde gegen den heiligen Geist sucht Augustinus dann auch noch dadurch, daß er zeigt, wie sich jede andere Auffassung in Widersprüche verwickele, als die allein richtige Deutung darzustellen. Er macht zunächst darauf aufmerksam, daß weder ein verachtendes Wort gegen den Namen des heiligen Geistes, wenn es durch Unkenntniß der Bedeutung dieses Namens verursacht sei, noch eine irrthümliche Ansicht von dem Wesen des heiligen Geistes, die durch das Wort des Herrn ausgesprochene Verdammniß zur Folge haben könne. Sei doch das Letztere keineswegs schuldbarer, als eine irrthümliche Ansicht über das Wesen des Vaters oder des Sohnes. Von Heiden, von Juden und Samaritern werde der kirchlichen Trinitätslehre widersprochen, und doch biete ihnen die Kirche immer wieder aufs neue die Einladung zu der göttlichen Gnade dar. Dasselbe geschehe auch den Sektirern, woraus sich also ergebe, daß selbst von solchen, welche schon die Taufe empfangen, und nach ihrer Taufe den heiligen Geist betreffende irrthümliche Lehren angenommen und verbreitet hätten, noch nicht die Sünde gegen den heiligen Geist begangen sei. Aber vielleicht dürfe gesagt werden: die Sünde gegen den heiligen Geist bestehe in den wissentlichen Sünden, welche freilich im vollen Sinne nur bei den Getauften stattfinden könnten, weil erst mit der Aneignung der göttlichen Gnade durch die Taufe die Zeit der Unwissenheit ihr Ende erreicht habe. Doch auch diese Begriffsbestimmung sei ungenügend, denn nicht allein widerspreche sie der kirchlichen Lehre von der Buße, sondern es würden auch einerseits von Nichtgetauften viele wissentliche Sünden, andrerseits von Getauften viele nichtwissentliche Sünden begangen. Ob

man wohl sagen möchte, daß bei den Heiden die Todtschläger, Ehebrecher, Räuber, Lügner und Betrüger unwissentlich gesündigt hätten? Oder ob man von Solchen, die zwar als Kinder getauft worden, dann aber in Verwahrlosung und Unkenntniß des göttlichen Willens auferzogen seien, behaupten wolle, daß sie in ihrem zuchtlosen Wandel durchaus wissentlich sündigten? Allerdings gebühre der wissentlichen Sünde ein höheres Maaß von Strafe, als der unwissentlichen Sünde, und allerdings auch seien der wissentlichen Sünde am meisten diejenigen schuldig, welche als Mitglieder des Reiches Christi und ungeachtet der Mittheilung der durch Christum offenbarten Wahrheit sich durch Sünde befleckten; aber sogar diesen dürfe der Trost nicht genommen werden, daß sie noch vermittelst der Buße die Vergebung ihrer Sünden erlangen könnten. Oder wurde etwa diese Behauptung durch jenen Ausspruch des Hebräerbriefes zurückgewiesen: „wenn wir muthwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, verbleibt uns fortan kein Opfer mehr für die Sünde"? Aber Augustinus ist nach dem Vorgange mancher Kirchenlehrer der Ansicht, daß unter dem hier erwähnten Opfer die bei der Taufe geschehende Aneignung des Versöhnungsopfers Christi zu verstehen sei, und also nur gesagt werde, daß nicht die Taufe zur Sühnung der Sünden wiederholt werden dürfe. Er will zwischen Wiedererneuerung und Heilung unterschieden wissen. Nur einmal geschehe die Wiedererneuerung durch die Taufe, aber wiederholt könne an diesen Grund und Boden des christlichen Lebens sich die Buße anschließen und die Heilung der durch die Sünde hervorgebrachten Zerrüttungen bewirken. So viel erhelle nun wohl aus der bisherigen Entwickelung, daß es nicht auf den Namen, sondern auf die Sache ankomme, und daß die Sünde gegen den heiligen Geist dann eintrete, wenn den Werken des Geistes böswillig widersprochen, oder, mit anderen Worten, der Mittheilung der göttlichen Gnade und des göttlichen Friedens böswillig ent-

gegengekämpft werde. Diese Sünde, wenn sie vorhanden sei, schließe von der göttlichen Barmherzigkeit aus. Und doch, wer möchte selbst denen, welche ihre Widerspenstigkeit gegen die göttliche Gnade aufgeben und sich reuevoll nach dem Heil sehnen, die Erreichung der Seligkeit abzusprechen wagen? Nie habe die Kirche dies gethan. Daraus folge also die Auffassung, daß die Sünde gegen den heiligen Geist, die allerdings, während sie vorhanden sei, eine Scheidewand gegen Gottes Barmherzigkeit aufrichte, erst als fortdauernder Zustand der Verhärtung ihre Vollendung erreicht habe, und dann auf immer von dem Himmelreiche ausschließe.

Mit dieser Entwickelung beschloß Augustinus das erste Buch seiner Auslegung des Römerbriefes. Zwar beabsichtigte er die begonnene Arbeit fortzusetzen, aber doch auch wieder schien ihm die Ausführung zu groß und zu schwer zu sein. Schon ein ganzes Buch hatte er vollendet, und dennoch nur eben erst den einleitenden apostolischen Segenswunsch erläutert. Er hatte auch das erste Buch nicht in kurzer Zeit zu Stande gebracht. Die Untersuchung über die Sünde gegen den heiligen Geist hatte ihn längere Zeit beschäftigt, und so zögerte er denn mit der Fortsetzung des Werkes, dessen Schwierigkeit ihm erst durch den Beginn der Ausarbeitung recht klar geworden war. Er wandte sich zu anderen theologischen Aufgaben, die leichter und schneller durchzuführen waren, und so geschah es, daß die Auslegung des Römerbriefes auf das Bruchstück, dessen Inhalt wir dargestellt haben, beschränkt blieb.

Ungleich weniger schwierig, als die Erklärung des Römerbriefes, war die Erklärung des Galaterbriefes, der unter den übrigen Pauliniſchen Briefen durch seinen Inhalt dem Römerbriefe am nächsten steht, und daher aus den zuvor erwähnten Gründen ebenfalls für Augustinus besonders anziehend sein mußte. Augustinus unternahm und vollendete als Presbyter auch eine Erklärung des Galaterbrie-

fes(1). Er vergleicht in der Einleitung den Inhalt und die Veranlassung des Galaterbriefes mit dem Römerbriefe. Beiden gemeinsam sei die Darstellung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium, beiden gemeinsam die Veranlassung, daß der Apostel den verderblichen Einfluß judaisirender Irrlehrer zurückzuweisen beabsichtigt habe; aber beide Briefe seien darin von einander verschieden, daß Paulus in dem Römerbriefe als Schiedsrichter des Streites zwischen Judenchristen und Heidenchristen über das Verhältniß des Gesetzes und des Evangeliums auftrete, dagegen in dem Galaterbriefe an solche Heidenchristen schreibe, welche bereits jenem judaisirenden Einflusse nachzugeben und das Apostelamt ihres Lehrers zu bezweifeln angefangen hätten. Daher gebe Paulus in dem Briefe an die Galater zuerst die Nachweisung seiner vollgültigen, auch von den übrigen Aposteln anerkannten apostolischen Würde, und lasse dann die Entwickelung folgen, daß der Mensch durch den Glauben an die göttliche Gnade ohne die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werde. Diese Entwickelung geschehe nach zwiefacher Beziehung, so wie auch, entsprechend dem sacramentlichen und dem ethischen Charakter des Gesetzes, zweierlei Werke des Gesetzes zu unterscheiden seien. Der sacramentliche Theil des göttlichen Gesetzes habe nur so lange eine wörtliche Beobachtung erheischt, als er noch ein verhülltes, auf zukünftige Erfüllung harrendes Mysterium gewesen sei. Nachdem er aber erfüllt worden sei, bestehe seine segenbringende Macht in der Erkenntniß, nicht mehr in der wörtlichen Beobachtung, die ihr Ende erreicht habe. Aufgefaßt jedoch von der Erkenntniß, gereiche das Mysterium zur Vollbringung des in der Kraft der gött-

(1) Epistolae ad Galatas expositionis liber unus. (Opp. tom. III.) Zu vergl. Retractt. lib. I, c. 24. Augustinus schrieb seine Erklärung des Galaterbriefes, nachdem er die Erläuterung der einzelnen Stellen des Römerbriefes beendigt hatte. Mit Rücksicht auf den innern Zusammenhang haben wir die beiden Schriften über den Römerbrief zusammen gestellt.

lichen Gnade zu erfüllenden Sittengesetzes. „Nichts", sagt Augustinus, „erschüttert so sehr die Seele mit frommem Schrecken, als ein Sacrament, dessen Bedeutung nicht erkannt ist; wenn es aber erkannt ist, so erzeugt es eine heilige Freude, und wird, so fern es zur Zeit nothwendig ist, mit Freiheit gefeiert; so fern es jedoch nicht mehr nothwendig ist, wird es nur noch mit geistlicher Wonne gelesen und gedeutet. Ein jegliches Sacrament aber, wenn es erkannt wird, bezieht sich entweder auf die Anschauung der Wahrheit, oder auf die Frömmigkeit des Wandels. Die Anschauung der Wahrheit beruht allein in der Liebe Gottes, die Frömmigkeit des Wandels beruht in der Liebe Gottes und des Nächsten, in welchen beiden Geboten das ganze Gesetz hanget nebst den Propheten". Also aus der Liebe ergieße sich die wahre Triebkraft zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes, und indem der Apostel in dem zweiten Theil der dogmatischen Entwickelung des Galaterbriefes hierauf hinweise, lasse er zugleich aus seinen Worten entnehmen, daß die Liebe eine Frucht des Glaubens und der in dem Glauben beruhenden Hoffnung auf Gottes ewige Gnadenverheißungen sei.

Im Einzelnen wollen wir nur noch Weniges hervorheben. Bemerkenswerth ist die Weise, in welcher sich Augustinus über das vom Paulus erwähnte Verhalten des Apostels Petrus zu Antiochien ausspricht. Er konnte in jenem Verhalten einen Mangel an Festigkeit und eine Beeinträchtigung der evangelischen Heilslehre nicht verkennen, aber doch auch wieder mußte er bei seiner gleichen Ehrfurcht vor beiden Aposteln wünschen, nicht allein von dem Verfahren des Apostels Paulus den Schein der Härte zu entfernen, sondern auch, obgleich einerseits die damalige Handlungsweise des Apostels Petrus nicht vorwurfsfrei war, doch auch wiederum andrerseits bei ihm die apostolische Vorbildlichkeit anzuschauen. Er sagt nun: „es war nothwendig, daß Paulus dem Petrus in Gegenwart Aller seinen Vorwurf aussprach,

damit Alle dadurch geheilt würden. Denn es wäre nicht zweckmäßig gewesen, die Verirrung, welche öffentlich geschadet hatte, insgeheim zu verbessern. Dazu kam, daß die Festigkeit und Liebe des Petrus, zu welchem der Herr dreimal sagte: „liebest du mich? weide meine Schafe!“ solchen Tadel von dem jüngeren Hirten um des Heils der Heerde willen gern ertrug. Er selbst, der getadelt wurde, war bewunderungswürdiger, als sein Tadler, und schwerer nachzuahmen. Denn leichter ist es, zu ersehen, was du an einem Anderen bessern magst, und durch Tadel zu bessern, als zu ersehen, was an dir selbst zu bessern sei, und dich gerne bessern zu lassen, entweder durch dich selbst, oder — mit noch größerer Selbstverleugnung — durch einen Anderen, einen Jüngeren, und vor Aller Augen. Es gereicht dieses aber zu einem großen Beispiel der Demuth, worin der Christ sich am meisten zu üben hat. Denn durch Demuth wird die Liebe bewahrt, die durch nichts schneller verletzt wird, als durch Hochmuth. Deshalb sagt der Herr nicht: nehmt auf euch mein Joch und lernet von mir, weil ich Todte erwecke, die schon vier Tage in Gräbern gelegen haben, und von den Leibern der Menschen alle Teufel und Krankheiten vertreibe, — sondern er sagt: „nehmt auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig“. Denn jene Werke sind Zeichen geistiger Dinge, sanftmüthig aber und demüthig sein in der Bewahrung der Liebe sind die geistigen Dinge selbst, zu welchen durch jene Zeichen diejenigen hingeführt werden, die, von dem äußerlichen Anblick befangen, den Glauben an das Unsichtbare durch das Ungewöhnliche des Augenscheins suchen, da sie diesen Glauben aus dem Bekannten und Gewöhnlichen nicht finden können. Wenn also jene, welche den Heiden den Zwang jüdischer Satzungen auferlegen wollten, sanftmüthig und demüthig zu sein gelernt hatten, wie Petrus es von dem Herrn gelernt hatte, so wurden sie gewiß durch die Zurechtweisung eines solchen Mannes zur Nachahmung ein-

geladen, durften fortan nicht mehr das Evangelium Christi als den Lohn ihrer Gerechtigkeit betrachten, und nicht mehr von den Heiden die fleischliche Beobachtung des Gesetzes fordern, sondern mußten einsehen, daß dieselben durch die Gnade des Glaubens die geistigen Werke des Gesetzes erfüllen könnten".

Ueber den von dem Apostel Paulus auf das Gesetz übertragenen Begriff des Zuchtmeisters bemerkt Augustinus: „dahin wirkt der Zuchtmeister, daß der Zuchtmeister nicht mehr nöthig sei, gleichwie das Kind an den Brüsten ernährt wird, damit es der Brüste nicht mehr bedürfe, und man zu Schiffe nach dem Vaterlande gelangt, wo man des Schiffes nicht mehr benöthigt ist". In Betreff der Rechtfertigung unterscheidet Augustinus das Streben nach der wahrhaften Gerechtigkeit und ihrem unvergänglichen Lohn, das Streben nach der äußerlich-gesetzlichen Gerechtigkeit und ihrem vergänglichen Lohn, und den Gegensatz gegen beide Arten der Gerechtigkeit. Er sagt: „die Rechtfertigung bei Gott empfängt derjenige, der Ihn um Seiner selbst willen ehrt, nicht wegen der Begierde, etwas Anderes außer Ihm zu erreichen, und nicht wegen der Furcht, etwas Anderes außer Ihm zu verlieren. Denn in ihm allein ist unsre wahre und vollendete Seligkeit, und da er unsern fleischlichen Augen unsichtbar ist, wird er verehrt im Glauben, so lange wir in diesem Fleische leben. Wer das Sichtbare und Gegenwärtige wünscht oder fürchtet, der lebt nicht im Glauben, weil der Glaube sich auf das Unsichtbare und Zukünftige bezieht. Es giebt auch eine gewisse Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes, und sie ist nicht ohne ihren Lohn gelassen. Deshalb heißt es auch im Briefe an die Römer: „wenn Abraham aus den Werken gerechtfertigt ist, so hat er Ruhm, aber nicht bei Gott. Also ist es ein Anderes: nicht gerechtfertigt werden, — und ein Anderes: nicht bei Gott gerechtfertigt werden. Wer gar nicht gerechtfertigt wird, erfüllt weder das, was einen zeitlichen, noch das, was einen ewigen

Lohn mit sich bringt; wer aber in den Werken des Gesetzes gerechtfertigt wird, empfängt nicht die Rechtfertigung bei Gott, weil er einen zeitlichen und sichtbaren Lohn erwartet. Dennoch ist sogar diese Erfüllung des Gesetzes eine — so zu sagen — irdische und fleischliche Gerechtigkeit, denn auch der Apostel selbst bezeichnet sie als Gerechtigkeit, wenn er sagt: „nach der Gerechtigkeit im Gesetz bin ich unsträflich gewesen".

Das Verhältniß des Gesetzes und des Evangeliums bezeichnet Augustinus mit folgenden Worten: „nicht dazu ist das Gesetz gegeben worden, daß es die Sünde hinwegnehmen sollte. Das Gesetz zeigte den durch Gewohnheit des Sündigens Verblendeten, daß die Sünde Sünde sei, damit sie gedemüthigt anerkennen möchten, daß ihr Heil nicht in ihrer eignen Hand stehe, sondern in der Hand des Mittlers. Nämlich vor allem die Demuth ruft uns dahin zurück, von wo der Hochmuth uns herabgestürzt hat, und die Demuth ist wohlgeeignet zur Aufnahme der Gnade Christi, der uns das größte Beispiel der Demuth gegeben hat. Den Gläubigen hat es nicht zum Verderben, sondern zum Heil gereicht, daß sie als Uebertreter des Gesetzes erfunden sind, denn die Erkenntniß der schweren Krankheit erweckt ein desto heißeres Verlangen und eine desto innigere Liebe zu dem Arzte. Wem viel vergeben wird, der liebet viel". Die göttliche Gnade preisend, sagt Augustinus: „Christus gewinnt eine Gestalt in dem Gläubigen durch den Glauben, in dem inwendigen Menschen, der zur Freiheit der Gnade berufen ist, in dem sanftmüthigen und demüthigen Herzen, welches sich nicht rühmt wegen des Verdienstes der Werke, das nicht vorhanden ist, sondern alles Verdienst aus der Gnade ableitet". Ueber die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist, macht Augustinus folgende psychologische Bemerkung: „liebe, und sage, was du willst. Wenn du eingedenk bist und fühlst, daß du mit dem Schwerdte des Wortes Gottes einen Menschen von den umlagernden Fehlern befreien willst, so wird dann niemals

ein Scheltwort ſein, was anſcheinend als ein Scheltwort geäußert iſt. Wenn du nun in der Liebe ein ſolches Werk übernimmſt, und zu demſelben mit einem Herzen voll Liebe ſchreiteſt, alsdann aber, indem du auf Widerſtand ſtößeſt, dazu angeregt wirſt, den Anderen nicht mehr ſowohl wegen ſeiner Sünde zu ſtrafen, als ihm vielmehr zu zürnen, ſo wird es dir, wenn du nachher mit Thränen dieſen Staub von dir abwäſcheſt, ſehr heilſam ſein, dich daran zu erinnern, daß wir wegen der Fehler Anderer nicht hochmüthig ſein dürfen, da wir ſogar bei ihrer Zurechtweiſung fehlen, und der Zorn des Fehlenden uns leichter erbittert, als ſein Elend uns mitleidig macht".

Außer den beiden letzten Büchern vom freien Willen, welche wir ſchon in einem früheren Zuſammenhange betrachtet haben, verfaßte endlich Auguſtinus noch als Presbyter eine Schrift von dogmatiſchem, und eine andere Schrift von ethiſchem Inhalte. Nämlich auf dem Concil zu Hippo im Jahre 393 erhielt er von den verſammelten nordafrikaniſchen Biſchöfen den Auftrag, über das Glaubensſymbol zu reden, ein Beweis, wie bedeutend ſchon ſein Anſehen in der nordafrikaniſchen Kirche war. Von Manchen, welche ihm näher befreundet waren, wurde er nachher angelegentlich aufgefordert, ſeine damals geſprochenen Worte niederzuſchreiben und herauszugeben, und er erfüll.e dieſen Wunſch durch ſeine Schrift vom Glauben und vom Glaubensſymbol" (1). Ohne gerade alle einzelnen Worte des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes anzuführen, erläuterte er daſſelbe durch eine kurze Abhandlung, welche den Zuſammenhang des Symbols ſorgfältig nachzuweiſen und den Glauben der Kirche im Gegenſatz gegen die Sekten, die jedoch nicht genannt werden, darzuſtellen ſuchte. „Mit dem Herzen", ſo begann er, „wird geglaubt zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde wird bekannt zur

(1) De fide et symbolo liber unus. (Opp. tom. VI.) Zu vergl. Retractt. lib. I, c. 17.

Seligkeit. Denn wir können nicht in ewiger Gerechtigkeit herrschen, und aus der gegenwärtigen argen Welt nicht errettet werden, wenn wir nicht, das Heil unsrer Nächsten bedenkend, den Glauben, den wir im Herzen tragen, ebenfalls mit dem Munde bekennen". Es sollte also auf der damaligen Versammlung der nordafrikanischen Kirchenhirten ein Zeugniß des gemeinsamen Glaubens, nicht allein zur eignen Stärkung, sondern auch zum Heil der Gemeinden, ausgesprochen werden, und keiner erschien geeigneter dazu, aus Aller Munde zu reden, als Augustinus. Sein Vortrag ging stets auf Beweisstellen der heiligen Schrift zurück, ohne die Begründung, die sich sonst noch ergab, zu vernachlässigen.

Die erwähnte ethische Schrift des Augustinus handelt von der Lüge. Schon oft hatte sich ihm die Frage aufgedrängt, ob eine jede Lüge zu verwerfen sei, oder ob es Fälle geben könne, in welchen sich eine Lüge rechtfertigen lasse. So viel freilich stand ihm längst fest, daß in Sachen des Glaubens niemals der Lüge Vorschub gethan werden dürfe; aber ob auch in allen anderen Fällen, auch in dem gewöhnlichen Leben und Treiben, eine jegliche Lüge für Sünde zu halten sei, konnte zweifelhaft erscheinen. Seine große Liebe zur Wahrheit zog ihn dazu hin, sich gegen jeden Mangel an Aufrichtigkeit zu erklären, aber dann wieder stieß er auf Casualfälle, welche ihm neue Verwickelungen der schwierigen Frage darstellten und ihm zeigten, daß er durch seine bisherigen Untersuchungen noch nicht zum Ziel gelangt sei. Häufig befand er sich als Presbyter in Verlegenheit, sich darüber zu entscheiden, ob in diesem oder jenem bestimmten Falle wirklich eine Lüge, oder wenn dieses nicht zweifelhaft war, eine nicht zu rechtfertigende Lüge vorliege. Es wurde daher der Wunsch, eine möglichst umfassende Untersuchung der eben so schwierigen als wichtigen Frage anzustellen, wiederholt bei ihm angeregt, und besonders damals, als er sich mit der Auslegung des Galaterbriefes beschäftigte. Das Verfahren des Apostels Petrus zu An-

tiochien, und der Vorwurf, welchen Paulus gegen Petrus aussprach, wurde sorgfältig von ihm erwogen, und er fand, an Ambrosius und Cyprianus sich anschließend, kein Bedenken bei der Annahme, daß die Worte des Paulus gegen den Petrus wirklich einen ernstgemeinten Vorwurf enthielten. Ihm schien keine andere Auffassung möglich und, wie wir bemerkten, sowohl die Freimüthigkeit des Apostels Paulus, als auch die Demuth des Apostels Petrus vorbildlich und bewundernswerth zu sein. Nun aber kam ihm, als er mit jener Stelle sich beschäftigte, die Auslegung des Hieronymus zum Galaterbriefe zu Händen. Zu seinem Erstaunen fand er dort nach dem Vorgange des Origines und anderer orientalischer Kirchenlehrer die Ansicht ausgesprochen, daß Petrus und Paulus in völligem Einverständniß und mit jedesmaliger Berücksichtigung der Umstände gehandelt hätten. Ihr Verfahren wurde als ein dispensatives angesehen und gerechtfertigt. Aber Augustinus erkannte bei seiner unbefangenen Wahrheitsliebe, daß dieser Erklärungsversuch ganz ungenügend sei, und nicht allein dem Apostel Paulus denselben Vorwurf zuziehe, der auf dem Apostel Petrus hafte, sondern auch den noch weit bedenklicheren Vorwurf, daß er in dem Galaterbriefe eine absichtliche Unwahrheit geschrieben habe. Was sollte aus dem kanonischen Ansehen der heiligen Schrift werden, wenn zugestanden ward, daß auch nur in einer Stelle derselben eine absichtliche Unwahrheit oder Lüge enthalten sei? Bei den Manichäern hatte Augustinus die Behauptung kennen gelernt, daß die Schriften des neuen Testaments durch Einschiebungen seitens judaisirender Irrlehrer verfälscht seien, und er hatte diese Behauptung, deren Consequenzen er einsah, mit Gründen der historischen Kritik nachdrücklich bekämpft. Nun wurde durch die Annahme, daß sogar ein Apostel in einem Briefe absichtlich etwas Unwahres geschrieben habe, der Willkühr gegen die heilige Schrift voller Spielraum gegeben; jede Schriftstelle und Schriftlehre konnte, so fern sie mit der subjectiven

Meinung nicht übereinstimmte, für dispensative Fälschung erklärt werden. Augustinus wünschte hierüber seine Ansichten mit Hieronymus auszutauschen, und bald bot sich ihm auch zu einem Briefe eine Veranlassung dar.

Schon seit längerer Zeit hatte er für den berühmten Mönch, der aus seiner Klosterzelle zu Bethlehem die Kirche mit seinem Ruhm erfüllte, unter den Kirchenlehrern seiner Zeit an Reichthum geistiger Begabung Wenige seines Gleichen und an Gelehrsamkeit nicht seines Gleichen hatte, lebhafte Zuneigung und Verehrung gehegt. Er wußte die hohen Verdienste des Hieronymus und die Bedeutung seiner wissenschaftlichen Arbeiten zu würdigen. Gern hätte er ihn persönlich kennen gelernt. Da ihm dies aber nicht vergönnt war, so erkundigte er sich wenigstens bei Alypius, der eine Reise nach Palästina gemacht hatte und dort zu Hieronymus in ein befreundetes Verhältniß getreten war, angelegentlich nach der persönlichen Eigenthümlichkeit desselben, und das, was er hörte, diente dazu, seine Zuneigung zu verstärken. Alypius hatte in seinen Unterredungen mit Hieronymus von seinem Freunde und Lehrer Augustinus mit Liebe und Bewunderung gesprochen. Ein näheres Verhältniß zwischen den beiden großen Kirchenlehrern war also schon angebahnt, und so benutzte denn Augustinus, als der ihm sehr nahestehende und vertraute Profuturus eine Reise zu den heiligen Stätten beabsichtigte, diese günstige Gelegenheit, um an Hieronymus zu schreiben, ihm einige Schriften von seiner Hand zu übersenden und seinen Freund zu empfehlen (1).

Er spricht in diesem Briefe mit Dankbarkeit von der mannichfachen Belehrung, die er aus den Schriften des Hieronymus geschöpft habe, und drückt den — von der ganzen nordafrikanischen Kirche gehegten — Wunsch aus, daß Hieronymus den Occidentalen die Schriftauslegungen griechischer Kirchenlehrer, besonders des Origenes, immer

(1) Epist. 28.

mehr zugänglich machen wolle. Dagegen verhehlt er nicht, daß er sich mit dem Plan der von Hieronymus unternommenen neuen Ueberſetzung der heiligen Schrift nicht befreunden könne. Ein Abweichen von der Septuaginta ſchien ihm ſehr bedenklich zu ſein. Er bittet, daß ihn Hieronymus von dem Plan ſeiner Bibelüberſetzung genauer unterrichten möge. Dann kommt er auf die Auslegung der erwähnten Stelle des Galaterbriefes. Er ſagt unter Anderem: „es erſcheint mir als eine höchſt verderbliche Meinung, daß in der heiligen Schrift eine Lüge enthalten ſei, das heißt, daß jene Männer, durch welche die Schrift geſchrieben und uns dargereicht iſt, etwas in ihren Büchern erlogen hätten. Es iſt nämlich eine andere Frage, ob für einen rechtſchaffenen Mann jemals eine Lüge ſtatthaft ſei, und eine andere Frage, ob der Verfaſſer eines Buches der heiligen Schrift lügen mußte. Oder vielmehr, hier iſt keine andere, ſondern gar keine Frage. Denn wenn hier einmal eine Lüge eingeräumt wird, ſo bleibt kein Theil der heiligen Schrift übrig, der nicht, möge er nun in Betreff des Lebens ſchwierig oder in Betreff des Glaubens unglaublich erſcheinen, nach demſelben verderblichen Grundſatz auf eine plan- und pflichtmäßige Lüge des Verfaſſers zurückgeführt werden könnte. Sogar zur Ehre Gottes, damit bei trägen Menſchen ſeine Liebe deſto mehr entzündet werde, kann dann die Lüge als pflichtmäßig erſcheinen, und ſo wird dann gänzlich das feſte Anſehen keuſcher Wahrheit bei der heiligen Schrift verloren gehen. Daher müſſen wir, wenn wir die heilige Schrift zu erforſchen ſuchen, von deren Heiligkeit und Wahrhaftigkeit ſo tief überzeugt ſein, daß wir niemals eine pflichtmäßige Lüge in ihr annehmen, und lieber an Stellen, die wir nicht verſtehen, vorübergehen, als der Wahrheit der Schrift unſre Meinung überordnen wollen. Es müßte denn ſein, daß du Regeln mittheilen kannſt, aus denen wir erkennen können, in welchen Fällen gelogen werden muß, und in welchen Fällen nicht gelogen werden muß".

Wir werden später noch einmal wieder auf diesen Brief zurückkommen. Hier bemerken wir nur noch, daß Augustinus lange Zeit vergeblich auf Antwort wartete, und auch keine Antwort erhalten konnte, weil der Brief erst durch viele andere Hände ging, bevor er endlich in die Hände des Hieronymus gelangte. Augustinus hielt inzwischen seine Ansicht fest, und erläuterte derselben entsprechend die Stelle des Galaterbriefes. Da er sich also mit dem Gedanken, ob eine Lüge jemals zu rechtfertigen sei, viel beschäftigte, wünschte er über die schwierige Frage eine umfassende Untersuchung anzustellen, um zu einer möglichst klaren und festen Ueberzeugung zu gelangen. So entstand sein Buch „über die Lüge" (1). Es hat diese Schrift durchaus den Charakter, daß ihr Verfasser nicht schon vorher mit seiner Ansicht fertig geworden sei, sondern erst eine feste Ansicht zu gewinnen strebe. Außerdem verwandte Augustinus, noch durch viele andere Arbeiten in Anspruch genommen, auf die Sprache nur geringe Sorgfalt. Es war ihm um die Sache, nicht um Worte zu thun. Daher machte die Schrift, als sie vollendet war, auf ihn keinen befriedigenden Eindruck. Sie schien ihm nicht verständlich genug zu sein, und er mochte sich zur Herausgabe nicht entschließen. Als er dann in späterer Zeit noch ein Werk ähnlichen Inhaltes geschrieben hatte (2), war es sein Wille, daß die frühere und unreifere Arbeit vernichtet werden sollte. Indessen geschah dieses doch nicht, und als er in seinen letzten Lebensjahren seine Schriften jener in den Retractationen niedergelegten Durchsicht unterzog, entschied er sich endlich dafür, daß die Schrift über die Lüge unter seinen Werken belassen werden solle, zumal sie doch Mehreres enthalte, das zur Ergänzung der späteren ähnlichen Schrift von Nutzen sei. Dieser milderen Beur-

(1) De mendacio liber unus. (Opp. tom. VI.) Zu vergl. Retractt. lib. I, c. 27.

(2) Contra mendacium.

theilung verdanken wir die Aufbewahrung einer durch dialektetische Lebendigkeit und Tiefe in hohem Grade anziehenden Untersuchung.

Zunächst wird der Begriff der Lüge aufgesucht. Es ergab sich die Begriffsbestimmung, daß der Lügner etwas Anderes denke, als er ausspreche oder bezeichne. Daher fiel der Begriff der Lüge nicht grade mit dem Begriff der Unwahrheit zusammen. Denn eine Unwahrheit konnte von denen, welche sie aussprachen, geglaubt oder für wahr gehalten werden, während die Lüge stets den Gegensatz zwischen Gedanken und Wort in sich schloß. Daraus folgte, daß ebenso, wie jemand etwas Unwahres, ohne zu lügen, aussprechen mochte, auch eine Wahrheit als Lüge ausgesprochen werden konnte, wenn nämlich die Wahrheit von jenen, welche sie aussprachen, nicht für Wahrheit gehalten wurde. Die Lüge durfte also niemals nach der Wahrheit oder Unwahrheit des Ausgesprochenen; sondern lediglich nur nach der Absicht und Meinung des Sprechenden oder Bezeichnenden abgemessen werden. Sie fiel ganz auf das Subject, und ihre Schuld bestand in dem Wunsche, zu täuschen. Aber wie? Wenn nun absichtlich eine Unwahrheit ausgesprochen ward, um den Zuhörer auf das Richtige und Wahre zu leiten, konnte dann, wegen der auf das Wahre gerichteten Absicht, noch von einer Lüge die Rede sein? Daraus ergab sich denn freilich auch die Gegenfrage: würde nicht, wenn jemand etwas Richtiges und Wahres mit der Absicht ausspräche, um auf das Unrichtige und Unwahre hinzuleiten, eben wegen der beabsichtigten Täuschung eine Lüge begangen werden? Augustinus läßt dies vorläufig unentschieden, betrachtet es aber als unbestritten und unbestreitbar, daß jedesmal dann, wenn etwas Falsches mit der Absicht zu täuschen gesagt sei, eine Lüge stattfinde.

Jetzt drängte sich aber die wichtige Frage auf, ob Fälle vorkommen könnten, in welchen eine Lüge als pflichtmäßig zu rechtfertigen sei. In Betreff dieser Frage stellt Augustinus

die entgegengesetzten Ansichten nebst ihren Gründen dar. Zur Vertheidigung der pflichtmäßigen Lüge[1]) berufe man sich theils auf Beispiele aus der heiligen Schrift, zum Beispiel auf die Antwort Sarahs 1. Mos. 18, 15, auf die Antwort Jakobs 1. Mos. 27, 19, und auf die Antwort der hebräischen Wehemütter, von denen 2. Mos. 1, 19 ausdrücklich erwähnt werde, daß Gott sie wegen ihrer Lüge belohnt habe; theils auf das allgemeine menschliche Gefühl, wie denn wohl niemand ein Bedenken tragen werde, durch eine Lüge ein Menschenleben zu retten. Auf der andern Seite berufe man sich ebenfalls auf die heilige Schrift, nämlich auf solche Stellen, in denen die Lüge verboten und das göttliche Mißfallen an derselben bezeugt werde, und suche das für die entgegengesetzte Ansicht Gesagte theils durch die Hinweisung zu widerlegen, daß bei dem alten Testamente der bildliche und prophetische Charakter nicht übersehen werden dürfe, theils durch die Bemerkung, daß, wenn eine Lüge, zum Beispiel der hebräischen Wehemütter, in der heiligen Schrift gelobt werde, dieses Lob sich nicht auf etwas durchaus Gutes, sondern nur auf einen Fortschritt zum Guten beziehe, da es ja ein Fortschritt im Guten sei, nicht mehr zum Nachtheile Anderer, sondern nur noch zum Vortheile Anderer zu lügen.

Auf die Beurtheilung dieser entgegengesetzten Ansichten eingehend, bemerkt Augustinus zuvörderst, daß sich aus dem neuen Testamente kein Beispiel zur Rechtfertigung der sogenannten pflichtmäßigen Lüge anführen lasse. Denn das eine Beispiel, welches in dieser Hinsicht genannt werden könne, das Verfahren des Apostels Petrus in Antiochien, werde nicht gelobt, sondern getadelt und gebessert. Aus dem Leben aber des Apostels Paulus könne kein Beispiel zur Unterstützung der pflichtmäßigen Lüge beigebracht werden, weil das, was man etwa hierzu rechnen möchte, zum Bei-

---

[1]) Mendacium officiosum. Hieronymus gab der Benennung mendacium dispensativum den Vorzug.

ſpiel die Beſchneidung des Timotheus, nur eine Beſtätigung der pauliniſchen Lehre enthalte, daß auf jüdiſch-chriſtlichem Standpunkte die Beobachtung der väterlichen Satzungen, wenn nur in denſelben nicht das Heil geſucht werde, nicht als etwas Schädliches zu betrachten ſei. Denn Paulus habe darin die chriſtliche Freiheit gewahrt, daß bei der gemeinſamen Feſthaltung der Heilslehre weder den Heidenchriſten die Beobachtung der jüdiſchen Satzungen durch Zwang auferlegt, noch den Judenchriſten die Beobachtung der väterlichen Satzungen mit Zwang entzogen werden ſolle. Aus der heiligen Schrift alſo laſſe ſich kein Beiſpiel zur Vertheidigung der vermeintlich pflichtmäßigen Lüge anführen, und es handle ſich daher nur noch um die Beurtheilung jener im gewöhnlichen Leben oft vorkommenden Caſualfälle, in welchen, wie es ſcheine, ein größeres Uebel durch das geringere Uebel der Lüge vermieden und in ſo fern die Lüge gerechtfertigt werde. Aber die Bedeutung jener Caſualfälle werde von den unbedingten Gegnern der Lüge um ſo zuverſichtlicher verworfen, als die heilige Schrift niemals der Lüge Vorſchub leiſte. Darf um den Preis einer Lüge ein Menſch vom Tode gerettet werden? Durch den leiblichen Tod wird die Seele nicht getödtet, durch die Lüge aber wird die Seele getödtet. Niemand aber darf geiſtig ſterben wollen, damit ein Anderer leiblich leben könne. Denn die Nächſtenliebe hat an der Selbſtliebe ihr Maaß. Nimmermehr alſo darf um den Preis der eignen Gefährdung des ewigen Lebens das zeitliche Leben eines Anderen geſchützt werden, da ſchon die Hingabe des eignen zeitlichen Lebens für das zeitliche Leben eines Anderen nicht in der Nächſtenliebe geſchieht, welche der Selbſtliebe gleich iſt, ſondern in der Nächſtenliebe, welche größer iſt als die Selbſtliebe. Ohne Zweifel allerdings wird ein Chriſt ſein zeitliches Leben für das ewige Leben eines Anderen hingeben. Darin hat der Herr, der für uns geſtorben iſt, uns das Vorbild gegeben. Denn keiner iſt ſo unverſtändig, daß er ſagen möchte, der Herr habe zu

anderem Zwecke, als für unſer ewiges Heil, gethan was er geboten hat, und geboten, was er gethan hat. Ferner werden bei der Behauptung, daß man lügen müſſe, um ein Menſchenleben zu retten, nicht die Folgerungen erwogen. Soll man etwa um deſſelben Zweckes willen ſtehlen, oder ſich ſchänden laſſen? Daher kommt es bei dieſer Frage lediglich darauf an, ob die Lüge unrecht ſei oder nicht, und da nun das Erſtere nicht zweifelhaft und wiederum das zeitliche Leben allen zeitlichen Gütern übergeordnet iſt, ſo ergiebt ſich die unbedingte Unzuläſſigkeit der Lüge. Denn was namentlich noch die körperliche Keuſchheit betrifft, ſo iſt ſie durchaus von der geiſtigen Keuſchheit abhängig, und kann, ſo lange die geiſtige Keuſchheit feſtgehalten wird, niemals entriſſen werden. Wenn der Leib gegen den Willen des Geiſtes unter fremder Luſt leiden muß, ſo iſt dies keine Schmach. Mag der Leib verderben, wenn nur der Geiſt unverdorben bleibt. Um ein zeitliches Gut zu retten, darf der Geiſt nicht ſein ewiges Heil daranſetzen. Oder darf endlich noch geſagt werden, daß eine Lüge zwar nicht durch die Rückſicht auf zeitliche Wohlfahrt, wohl aber durch die Rückſicht auf ewiges Heil gerechtfertigt und zur Pflicht gemacht werde? Wer das wähnt, der erkennt nicht, daß dann jedes Verbrechen aus derſelben Rückſicht zuläſſig würde, und daß ſelbſt die Autorität der Lehre gänzlich zu Grunde ginge, wenn wir den von uns zu Unterweiſenden die Ueberzeugung mittheilen wollten, daß es Fälle gebe, in welchen man lügen müſſe. Da nämlich die Heilslehre theils in zu glaubenden, theils in zu erkennenden Dingen beſteht, und man zur Erkenntniß nicht gelangen kann, ohne durch den Glauben, ſo entſteht die Frage, wie jemandem geglaubt werden kann, der dafür hält, daß zuweilen gelogen werden müſſe. Der Weg des Glaubens müßte einſtürzen, und die Lehre der Wahrheit vernichtet werden, wenn dieſe Art der Lüge gutgeheißen würde.

Indeſſen iſt Auguſtinus doch der Anſicht, daß durch die

bisherige Erörterung die ſtreitige Frage noch nicht hinreichend entſchieden, und dem Gefühl, welches in manchen Fällen eine Lüge um des Zweckes willen zu billigen geneigt ſei, noch keine hinlängliche Berückſichtigung gewidmet ſei. Er will deshalb noch einmal auf die entgegengeſetzte Meinung eingehen, daß es keine Uebelthat gebe, die nicht zur Vermeidung einer noch größeren Uebelthat zu begehen ſei, und daß zu den Thaten der Menſchen auch die menſchlichen Leiden, in ſo fern ſie mit Zuſtimmung erduldet würden, gerechnet werden müßten, ſo daß es zum Beiſpiel unter dieſen Vorausſetzungen eine größere Uebelthat wäre, ſich ſchänden zu laſſen, als, um die Schändung zu vermeiden, eine Lüge auszuſprechen. Aber von dieſen Vorausſetzungen verwirft Auguſtinus ſofort die Behauptung, daß ein mit Zuſtimmung Leiden, wenn die Zuſtimmung nicht eben auch eine Billigung in ſich ſchließe, einem Thun gleichzuachten ſei. Denn wo bleibe ſonſt wohl der Ruhm der Märtyrer, die weder, um ihr eignes Leben, noch um das Leben ihrer nächſten Angehörigen zu retten, eine Lüge, nämlich ein falſches Zeugniß von Chriſto ausſprechen wollten? Der Satz: „Du haſt dies mit ihm gethan, denn er hätte dies nicht gethan, wenn du jenes gethan hätteſt“, müſſe als unhaltbar zurückgewieſen werden. Die Frage ſei nur, ob Fälle vorkommen könnten, in welchen ſchwerere Sünden Anderer in gewiſſem Maaße uns zugerechnet werden dürften, wenn wir ſie durch leichtere Vergehen zwar zu verhindern vermöchten, aber nicht verhindern wollten. Abermals auf das natürliche Gefühl zurückgehend, nimmt Auguſtinus an, daß ein ſolcher Fall dann vorkommen möge, wenn es thunlich ſei, eine körperliche Entwürdigung oder Entweihung abzuwehren. Doch müßten einige Arten der Lüge ſelbſt in dieſem Falle unzweifelhaft vermieden werden, nämlich die Lüge, wodurch die Ehre eines Dritten angetaſtet, und die Lüge, wodurch die göttliche Offenbarung, die Lehre der göttlichen Wahrheit beeinträchtigt werde. „Denn ſobald die Autorität der Wahrheit gebrochen oder auch nur ver-

ringert ist, wird Alles zweifelhaft bleiben. Daher ist es dem Ausleger und Prediger der ewigen Dinge, oder auch dem Erzähler und Verkündiger der zeitlichen Dinge, die zur Erbauung der Religion und Frömmigkeit gereichen, zwar gestattet, zur Zeit Etwas zu verbergen, wenn dessen Verbergung nothwendig erscheint, niemals aber ist es ihm gestattet zu lügen und durch Lügen zu verbergen". Abgesehen von diesen durchaus verwerflichen Arten der Lüge möchte gesagt werden, daß eine Lüge zu rechtfertigen sei, wenn sie niemandem schade und jemandem nütze. Aber dann würde sich auch zum Beispiel die Folgerung ergeben, daß in eben solchen Fällen ein Diebstahl erlaubt sei. Denn was schadet es einem Reichen, wenn er von vielen tausend Scheffeln Getreide einen Scheffel einbüßt, der einem Armen zum nothdürftigen Unterhalte von großem Nutzen sein kann? Dennoch darf in diesem Falle weder ein Diebstahl noch eine Lüge begangen werden.

Vielleicht aber wäre genauer zu sagen, daß eine Lüge zulässig sei, wenn sie niemandem schade, jemandem nütze, und dabei doch kein Verbrechen verhehle oder vertheidige. Aber ist denn die Lüge keine Sünde an sich? Auf das siebente Gebot folgt das achte Gebot. Darf man zwar ein Verbrechen nicht verbergen, aber ein Verbrechen thun? Oder ist vielleicht der Begriff des falschen Zeugnisses, welches im achten Gebote verboten wird, von dem Begriff der Lüge zu unterscheiden, und nicht jede Lüge als ein falsches Zeugniß anzusehen? Kann vielleicht gesagt werden: „wenn durch eine Lüge kein Verbrechen angedichtet oder verhehlt, ein obrigkeitlicher Richter nicht getäuscht, niemandem geschadet und jemandem genützt wird, so ist dies weder ein falsches Zeugniß, noch eine tadelnswerthe Lüge?" Wie denn aber? muß also, da kein Verbrechen durch eine Lüge verhehlt werden darf, auch niemals ein Verbrecher, wenn selbst sein Tod die Folge sein würde, durch eine Lüge verborgen und gerettet werden? Aber auf diese Frage mag geantwortet

werden: nicht dann sündige jemand, wenn er die Todesstrafe vermeide, sondern wenn er etwas begehe, das der Todesstrafe werth sei; es entspreche aber der christlichen Gesinnung, an niemandes Besserung zu verzweifeln und niemandem den Weg zur Buße abzuschneiden. Wird also auch in diesem Falle vor dem Richter ein falsches Zeugniß auszusprechen sein, ein Zeugniß, ertödtend für die eigne Seele, damit ein Uebelthäter leben möge? Oder soll, zur Vermeidung des falschen Zeugnisses, vor dem Richter die Wahrheit nicht verleugnet werden? Also soll dann ein Mensch verrathen werden? Aber die heilige Schrift verabscheut ebenfalls den Verräther. Oder kann bei der wahrheitsgemäßen Anzeige vor dem Richter vom Verrathe nicht die Rede sein? Wie aber, wenn von einem ungerechten Richter einem Unschuldigen nachgespürt wird? Wird es dann zweifelhaft, ob die Sünde des falschen Zeugnisses, oder die Sünde des Verraths zu wählen sei? Aber warum dieses Schwanken zwischen zwei Uebeln? Warum nicht durch muthiges Schweigen, oder durch muthige Verweigerung der geforderten Anzeige die Vermeidung beider Uebel? Und warum nicht überhaupt auch sonst dieser sichere Weg, wenn es sich auch nicht darum handelt, die Wahl zwischen dem falschen Zeugniß und dem Verrath, aber doch die Wahl zwischen der Lüge und dem Verrath zu vermeiden? „Wie viel tapferer, wie viel edler wirst du sagen: „ich will nicht verrathen und ich will nicht lügen!“ So habe einst ein Bischof Firmus von Thagaste gesprochen, als er, noch zur Zeit der heidnischen Kaiser, einen Mann, den er bei sich verbarg, auf kaiserlichen Befehl nicht ausliefern, eben so wenig aber eine Lüge aussprechen wollte. Ungeachtet vieler Martern sei er seinem Vorsatze getreu geblieben, und endlich dem Kaiser so ehrwürdig erschienen, daß er für jenen, den er verborgen hatte, die Begnadigung erwirkte. „Oder spricht jemand: ich kann bereit sein, alle Martern und selbst den Tod zu erdulden, um nicht zu sündigen; da aber eine Lüge, durch welche nie-

mandem geschadet, kein falsches Zeugniß geredet und jemandem genützt wird, keine Sünde ist, so ist es thöricht und eine schwere Sünde, freiwillige Qualen ohne Ursache zu erdulden, und Gesundheit und Leben umsonst aufzuopfern?" Augustinus weist gegen diese Einwendung auf den heiligen Ernst des göttlichen Wortes hin, und wenn man auch über die Auffassung der hier vorzüglich in Betracht kommenden Stelle, Psalm 5, 7. streiten könne, so hege er doch die Ueberzeugung, daß, wer weder lügen noch einen Menschen verrathen wolle, das göttliche Wort am richtigsten verstehe und am muthigsten erfülle. Er sagt: „was du für solche Wahrhaftigkeit und Menschlichkeit muthig erduldest, das gereicht dir nicht allein nicht zur Schuld, sondern zum Ruhm, mit Ausnahme dessen, was auf entwürdigende und schimpfliche Weise erlitten wird". Ueber die Lüge in dieser letzten Beziehung hält Augustinus noch eine genauere Untersuchung für erforderlich.

Er unterscheidet überhaupt acht Arten der Lüge. Gemäß den Untersuchungen, von denen wir einen Abriß gegeben haben, erscheinen ihm, freilich in höherem oder geringerem Grade, sieben Arten der Lüge verwerflich, und es ist ihm nur noch zweifelhaft, ob eine Lüge in dem Falle gerechtfertigt sei, wenn sie niemandem schade, und zur Abwehr einer körperlichen Entwürdigung oder Entweihung gereiche. Zunächst, bemerkt er, müsse hierüber das göttliche Wort gehört werden. Wenn durch die heilige Schrift eine jede Lüge verboten werde, so sei die Frage entschieden; es sei aber der Grundsatz festzuhalten, daß, falls die in Betracht kommenden Aussprüche der Schrift an und für sich noch keine unzweifelhafte Auffassung darböten, aus dem Leben der Gerechten der bestimmende Maaßstab entnommen werden müsse, wobei dann wieder der bildliche oder prophetische Charakter des alten Testaments zu berücksichtigen sei, so daß man vorzüglich aus dem neuen Testamente und vor allem von dem Vorbilde des Herrn die Beispiele

zum Verständniß der bibliſchen Ausſprüche zu entlehnen habe.

Auguſtinus prüft dann dieſe Ausſprüche, und gelangt zu dem Ergebniß, daß ſich aus denſelben nicht unzweifelhaft die Verwerflichkeit einer jeden Lüge erweiſen laſſe. Denn theils könne man aus dieſen Schriftſtellen und ihrem Zuſammenhange ſchließen oder vermuthen, daß in ihnen nicht von der Lüge im Allgemeinen, ſondern von Lügen in beſtimmter Beziehung die Rede ſei; theils ſei es fraglich, ob nicht lediglich die innerliche Lüge, die innerliche Abwendung von der Wahrheit geſtraft und verdammt werde, ſo daß doch in einzelnen Fällen, unter der Vorausſetzung der innerlichen Wahrhaftigkeit, und des lobenswerthen Zweckes, ein größeres Uebel zu vermeiden, die äußerliche Lüge gerechtfertigt ſein könnte; theils endlich dürfe man auch noch fragen, ob nicht, wenn auch in den erwähnten Schriftſtellen die Lüge überhaupt, und zwar nicht allein die innerliche ſondern auch die äußerliche Lüge verboten werde, dennoch für einzelne Fälle ein höheres Gebot beſchränkend hinzutreten möge, ähnlich wie für das Verbot des Schwörens eine ſolche Beſchränkung durch Beiſpiele des neuen Teſtaments gegeben werde, und das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, durch den höheren Beruf für das Reich Gottes beſchränkt werde. Aber auf der anderen Seite bemerkt Auguſtinus, daß in der heiligen Schrift niemals, weder durch Worte, noch durch Werke der vorbildlichen Gerechten, die Lüge begünſtigt werde. Außerdem macht er aufmerkſam auf die höchſt bedenklichen Conſequenzen des Grundſatzes, daß man zur Vermeidung eines größeren Uebels ein geringeres Uebel begehen dürfe. Denn oft werde man die Größe oder Geringfügigkeit des Uebels nicht nach der Richtſchnur der Wahrheit, ſondern nach den Eingebungen einer verkehrten Eigenliebe, nach Wunſch, Begierde und Gewohnheit abmeſſen. Die Entſcheidung der Frage werde davon abhängen, ob Fälle vorkommen könnten, in welchen wegen des eignen Seelenheils

die Lüge nothwendig sei. Was nämlich die Rücksicht auf Andere betreffe, so dürfe und könne deren Heil nicht durch Verleugnung der Wahrheit erstrebt werden. „Wenn auch jemand unsre guten Handlungen übel aufnimmt, also daß er sich geistig noch mehr verschlechtert und von der Wahrheit entfremdet, so dürfen wir doch deshalb nicht ablassen, recht zu thun, und mit dem muthigsten Geiste müssen wir uns jenen apostolischen Ausspruch aneignen: „den Einen sind wir ein Geruch des Lebens zum Leben, und den Anderen ein Geruch des Todes zum Tode". Wenn dagegen die eigne Frömmigkeit und Heiligung von einem Anderen sündhafter Weise mit Entweihung bedroht werde, so sei freilich das geringere Uebel einer Lüge, welche dem Anderen kein Unrecht zufüge, zur Rettung jener heiligen Güter des eignen Lebens zulässig. Fraglich bleibe aber noch, ob ein solcher Fall gedacht werden und eintreten könne.

Als jene heiligen Güter nennt darauf Augustinus die Keuschheit des Leibes, die Reinheit der Seele und die Wahrheit der Lehre. Ueber das Letzte sagt er: „die Wahrheit der Lehre, der Gottesverehrung und Frömmigkeit wird gerade durch die Lüge beeinträchtigt, obgleich jene höchste und innerlichste Wahrheit, auf welche die Lehre sich bezieht, niemals beeinträchtigt werden kann. Da aber alle Frömmigkeit in diesem irdischen Leben die Uebung ist, durch welche wir zu jener Wahrheit emporstreben, und da die Lehre, welche mit menschlichen Worten und den Zeichen körperlicher Sacramente die Wahrheit selbst mittheilt und einprägt, sich dieser Uebung zur Führerin darbietet, so muß vor allem diese Lehre, welche durch Lüge verfälscht werden kann, unverfälscht bewahrt werden, damit, wenn die Reinheit der Seele verletzt ist, das Heilmittel, wodurch die Reinheit wieder hergestellt werden kann, vorhanden sei. Denn es giebt keinen Weg oder Rückweg zur Reinheit der Seele, wenn die Autorität der Lehre untergraben ist". Ueber die Reinheit der Seele sagt Augustinus, daß sie in dem guten

Willen und in der lautern Liebe zu Gott und dem Nächsten beſtehe; als Liebe zu Gott ſei ſie Frömmigkeit, als Liebe zu dem Nächſten Unſchuld und Wohlwollen, fern von jeder Abſicht, dem Nächſten zu ſchaden, und bereit, ihm nach Kräften Gutes zu thun. Hieraus ſchließt er: „eine Lüge, wodurch weder die Lehre der Frömmigkeit, noch die Frömmigkeit ſelbſt, oder die Unſchuld, oder das Wohlwollen verletzt wird, darf um der Keuſchheit des Leibes willen begangen werden“. Weil aber doch die Keuſchheit des Leibes ohne Zuſtimmung und Verſtattung des Geiſtes nicht verletzt werden kann, ſo fügt er ſogleich hinzu: „und dennoch, wenn jemand den Entſchluß faßt, die Wahrheit nicht allein in der innerlichen Betrachtung, ſondern auch im äußerlichen Ausdruck ſo ſehr zu lieben, und die Meinung, welche er im Geiſte erfaßt und erſchaut hat, mit ſolcher Treue mündlich auszuſprechen, daß er die wahrhaftige Schönheit der Treue nicht allein höher achtet, als Gold und Silber und Edelgeſtein, ſondern auch als das ganze zeitliche Leben und alle leiblichen Güter, ſo weiß ich nicht, ob er des Irrthums beſchuldigt werden dürfte. Und wenn er dieſes mit Recht höher achtete, als alle die erwähnten eigenen Güter, ſo hätte er es ebenfalls den zeitlichen Dingen anderer Menſchen, welche er durch ſeine Unſchuld und ſein Wohlwollen behüten und fördern ſoll, mit Recht vorzuziehen“. „Die leibliche Keuſchheit kann nicht anders als im Geiſte zu Grunde gehen. Wenn der Geiſt nicht zuſtimmt und geſtattet, ſo kann, was auch an dem Leibe durch fremde Begierde verübt ſein möge, doch keineswegs mit Recht geſagt werden, daß die leibliche Keuſchheit verletzt ſei. Daraus folgt, daß vielmehr in der Seele die Reinheit, an welcher die leibliche Keuſchheit ihren Schutz hat, bewahrt werden muß. So weit es uns möglich iſt, müſſen wir Beides durch heiligen Wandel und Umgang ſchützen und beſchirmend umgeben, damit es nicht von Anderen angetaſtet werde. Wenn aber Beides zuſammen nicht geſchützt werden kann, ſo ſieht wohl

jeder ein, welches von Beiden zurückgesetzt werden muß. Denn es ist einzusehen, welches von Beiden vorgezogen werden muß, der Geist dem Körper, oder der Körper dem Geist, die Reinheit der Seele der Keuschheit des Leibes, oder die Keuschheit des Leibes der Reinheit der Seele; und was mehr bei Sünden vermieden werden muß, die Zulassung einer fremden That, oder die Begehung der eignen That".

Demnach gelangt Augustinus zuletzt doch zu dem Ergebniß, daß der Lüge in keinem Falle Raum zu geben sei, wenn auch bei den einzelnen Arten der Lüge ein verschiedener Grad der Schuld stattfinde. Am Schluß seiner Schrift erklärt er noch einmal die religiöse Lüge für die verwerflichste Lüge, nämlich in den Worten: „eine solche Blindheit hat die Gemüther der Menschen eingenommen, daß es ihnen nicht genug ist, wenn sie sagen, daß einige Lügen keine Sünde seien, sondern sie behaupten sogar, daß wir sündigen, wenn wir in einigen Fällen uns der Lüge weigern. Und sie sind so weit gegangen, daß sie sagen, der Apostel Paulus habe sich jener Lüge bedient, welche von allen am gottlosesten ist. Denn sie behaupten, daß er im Galaterbriefe, welcher doch ebenso wie die übrigen Briefe zum Zweck der Religion und Frömmigkeit geschrieben ist, gelogen habe, wenn er vom Petrus und Barnabas sagt: „da ich sah, daß sie nicht richtig wandelten nach der Wahrheit des Evangeliums". Indem sie nämlich den Petrus von dem Irrthum und dem verkehrten Wege, auf den er gerathen war, freisprechen wollen, suchen sie den Weg der Religion selbst, in welchem das Heil für Alle besteht, durch Zerbrechung und Zertrümmerung der Autorität der heiligen Schrift zu zerstören".

Zwölftes Capitel.

Auguſtinus wird zum Mitbiſchof des Valerius in Hippo Regius erwählt.

Unter ſolcher großen und vielfachen Thätigkeit hatte Auguſtinus etwa fünf Jahre in Hippo verlebt, als ihm durch die Berufung zur biſchöflichen Würde und durch die Aufnahme unter die kirchlichen Oberhirten ein noch weit größerer Wirkungskreis zu Theil ward[1]. Es war zu erwarten, daß er zur höchſten Stufe der kirchlichen Ehren und Aemter emporſteigen werde. Der Ruf ſeiner Frömmigkeit, Wiſſenſchaft und Beredſamkeit war ſchon, als er Presbyter wurde, in der nordafrikaniſchen Kirche ausgebreitet, und verbreitete ſich während ſeiner prieſterlichen Amtsverwaltung überhaupt in der abendländiſchen Kirche. Durch Wort wie durch Schrift war er gleich ausgezeichnet, und ſchon als Presbyter die bedeutendſte Perſönlichkeit unter den damaligen Kirchenlehrern ſeines Heimathslandes. Keiner war ſo ſehr, als er, dazu geeignet, die Oberleitung des Kirchenſprengels von Hippo zu übernehmen, wenn der altersſchwachen Hand des Valerius der Hirtenſtab entſinken werde; keiner wurde auch ſo ſehr, als er, ſowohl vom Valerius als auch von den Hipponenſern zum Nachfolger im Biſchofsamte ge-

---

(1) Ueber die Zeitbeſtimmung haben die Benedictiner eine genaue Unterſuchung angeſtellt. Wir erwähnen nur, daß nach einer Aeußerung Prosperś von Aquitanien Auguſtinus im Jahre 395 zur biſchöflichen Würde erhoben wurde. Aus sermo 339 ergiebt ſich ferner, daß ſeine Ordination kurz vor dem Weihnachtsfeſte, alſo gegen das Ende des Jahres 395 ſtattfand.

wünſcht (1). Die Liebe und das Vertrauen des ehrwürdigen Greiſes zu ihm nahm im Laufe der Zeit immer mehr zu. Mit eingehendſter Bereitwilligkeit machte Valerius Auguſtin's Ueberzeugungen, Anſichten, Wünſche und Beſtrebungen zu ſeinen eigenen, freute ſich mit neidloſer Freude über Auguſtin's Wirkſamkeit, und rechnete ſich den Ruhm deſſelben zur eignen Ehre; und wenn er dann dem Gedanken ſich hingab, daß ſein Abſchied aus dem irdiſchen Leben nicht mehr fern ſei, ſo erquickte ihn die Ausſicht, daß Auguſtinus, an welchem er eine ſo vorzügliche Stütze und Zierde ſeines Biſchofsthums beſaß, ſich als Nachfolger an ihn anreihen werde.

Indeſſen ſtiegen doch auch hinſichtlich der Erfüllung dieſes Wunſches Beſorgniſſe in der Seele des Greiſes auf. Valerius fürchtete nämlich, daß Auguſtinus zur Uebernahme einer anderen biſchöflichen Stelle gedrungen werden möchte. Dieſe Beſorgniß war auch nicht ohne Grund. Denn faſt wäre ſchon einmal Auguſtinus der Kirche zu Hippo mit Gewalt entzogen worden, und Valerius konnte ihn nur dadurch behalten, daß er ihn vor denen verbarg, die ihn an einem andern Orte zum Biſchof haben wollten. Theils nun in der Beſorgniß, daß ein ſolches Unternehmen, und vielleicht mit günſtigerem Erfolge, wiederholt werden könnte, theils im Gefühl ſeiner Altersſchwachheit, begann Valerius ſich mit dem Gedanken zu beſchäftigen, daß ihm Auguſtinus als Mitbiſchof zur Seite treten möge, und er ſuchte dieſen Gedanken, der bald zum angelegentlichen Wunſch wurde, in Ausführung zu bringen. Allerdings war eine ſolche Coordination ungewöhnlich, indeſſen doch in manchen Fällen vorgekommen, und der entgegenſtehende achte Kanon des Conciliums von Nicäa war in der nordafrikaniſchen Kirche wenig bekannt. Valerius hoffte alſo, daß er ſeinen Wunſch durchſetzen werde, und erſuchte insgeheim den Biſchof Aurelius von Carthago, von deſſen Zuſtimmung und Einfluß viel

(1) Possidius, c. 8.

abhing, um seine Einwilligung. Nachdem Aurelius bejahend zurückgeschrieben hatte, that Valerius einen zweiten Schritt, um die bischöfliche Ordination Augustin's zu bewirken. Er lud den Bischof Megalius von Calama, Primas von Numidien, zu einer Kirchenvisitation nach Hippo ein. Mit Megalius waren auch noch andere Bischöfe in Hippo anwesend. Zum feierlichen Gottesdienste waren die Bischöfe, der Klerus und die Gemeinde versammelt. Da sprach plötzlich Valerius seinen Wunsch aus, daß ihm Augustinus zum Mitbischof gegeben werde. Diese Aeußerung, so überraschend sie auch für alle Anwesende war, erhielt doch alsbald eine große und freudige Zustimmung. Die Gemeinde frohlockte. So wie sie vor fünf Jahren mit stürmischem Verlangen gefordert hatte, daß Augustinus zum Presbyter geweiht werde, forderte sie jetzt mit gleicher Lebhaftigkeit seine Weihe zum Bischof. Die Geistlichen schlossen sich den Wünschen des Volkes an. Nur zwei Männer widersetzten sich, Augustinus und — Megalius. Es mochte schon damals oft geschehen, daß solche, welche zur bischöflichen Würde befördert werden sollten, sich sträubten und inständigst baten, daß man ihnen ein Amt von so großer Verantwortlichkeit nicht auferlegen wolle (1). In manchen Fällen war diese Weigerung vielleicht heuchlerischer Schein. Wenn aber Augustinus, als er sich in einem Zeitpunkte, in welchem er es noch nicht erwartet hatte, plötzlich zu dem höchsten Kirchenamte berufen sah, vor diesem Schritte zurückwich, so haben wir darin gewiß die aufrichtige Erneuerung jenes Gefühls, welches ihn bei seiner Erwählung zum Presbyter durchdrungen hatte, zu erblicken. Jedoch hatte er noch einen anderen Grund, den Ruf abzulehnen, nämlich eben das Ungewöhnliche und der allgemeinen kirchlichen Sitte Widersprechende dieses Rufes.

Megalius mochte dasselbe Bedenken hegen. Da aber

(1) Epist. 173.

doch eine ſolche Coordination ſowohl in der nordafrikaniſchen als auch in der römiſchen Kirche ſchon vorgekommen, ſeitens des carthagiſchen Biſchofs kein Widerſpruch zu erwarten, und der erwähnte Kanon des Conciliums zu Nicäa in Hippo nicht bekannt war, ſo konnte dieſes Bedenken bald beſeitiget werden, und wirklich hatte auch Megalius, als er ſich der biſchöflichen Weihe Auguſtin's nicht allein mit Entſchiedenheit, ſondern ſogar mit Unwillen widerſetzte, noch einen anderen Grund ſeiner Weigerung. Welches dieſer Grund geweſen ſei, iſt nicht mehr erſichtlich[1]. Nur ſo viel ſteht feſt, daß Megalius eine Beſchuldigung gehört hatte, durch welche er ſehr gegen Auguſtinus eingenommen war. In einem heftigen Schreiben ſprach er ſich darüber gegen die Biſchöfe aus. Aber er hatte keine Beweismittel, ſo daß er, als die übrigen Biſchöfe in ihn drangen und die Begründung der Anklage forderten, ſeine Uebereilung einſah und bereute, und um Verzeihung bat. Daß Auguſtinus neben ſeinen Verehrern und Freunden gar manche Neider und Feinde hatte, iſt nicht befremdend. Geiſtesgröße, Entſchiedenheit der Geſinnung und wahres Verdienſt bleibt niemals unangefochten, auch dort nicht, wo keine Beſchuldung, ſondern nur Anerkennung zu erwarten war. Ohne Zweifel aber verdient das Gerücht, welches Megalius unbeſonnener Weiſe geglaubt hatte, keinen Glauben. Hierfür bürgt nicht allein die Genugthuung, die Auguſtinus von Megalius erhielt, ſondern noch mehr ſein eignes Zeugniß. Denn zu den großartigen Eigenſchaften ſeines Charakters gehört auch das offene Bekenntniß ſeiner Fehler, und es darf nicht vermuthet werden, daß er, einer der erſten Vorkämpfer gegen jede Beſchönigung der Lüge, und zwar faſt unmittelbar darauf, nachdem er ſein Buch über die Lüge vollendet hatte, ſeine Erhebung zur biſchöflichen

---

[1] Die Stellen contra Cresconium lib. IV, c. 64 und contra litt. Petiliani lib. III, c. 16 geben keinen ſicheren Anhaltspunkt, um den Widerwillen des Megalius gegen Auguſtinus zu erklären.

Würde mit einer Lüge erkauft haben ſollte. Gegen Weihnachten des Jahres 395 wurde er von Megalius zum Mitbiſchofe zu Hippo ordinirt und den dortigen Oberhirten angereiht, aus deren Zahl uns in unſrer Erzählung ſchon die ehrwürdigen Geſtalten des Theogenes, Leontius und Valerius begegnet ſind. Wenn wir aber bei dieſem Zeitpunkte ſeines Lebens noch die Frage aufwerfen, welche Namen unter den Biſchöfen der Kirche ihm am meiſten vorgeleuchtet haben, ſo werden wir die Biſchöfe Cyprianus und Ambroſius nennen, als deren geiſtiger Erbe in der Reihenfolge der großen Kirchenlehrer und Kirchenfürſten des Abendlandes Auguſtinus zu betrachten iſt[1].

---

[1] Daß Auguſtinus mit beſonderer Verehrung auf Cyprianus und Ambroſius hinblickte, ergiebt ſich zum Beiſpiel aus dem Werke de doctrina Christiana.

Ende des zweiten Bandes.